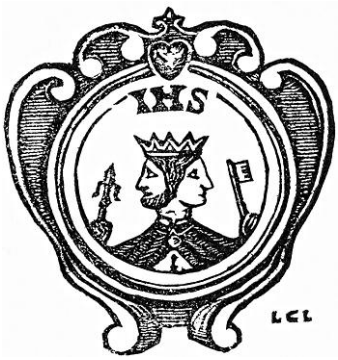
René Guénon

Articles et comptes rendus pour les « *Études Traditionnelles* »



Année 1947

Table des articles

À PROPOS DU RATTACHEMENT INITIATIQUE 3
LE SYMBOLISME DU PONT 8
À PROPOS DU RATTACHEMENT INITIATIQUE 17
LE PONT ET L'ARC-EN-CIEL 22
INFLUENCES SPIRITUELLES ET « ÉGRÉGORES » 29
À PROPOS DES LANGUES SACRÉES 33
CONTEMPLATION DIRECTE ET CONTEMPLATION PAR REFLET 39
LE BLANC ET LE NOIR 42
ESPRIT ET INTELLECT 51
MÂYÂ 55
LES IDÉES ÉTERNELLES 64
LA CHAÎNE D'UNION 67
ASCÈSE ET ASCÉTISME 74
ENCADREMENTS ET LABYRINTHES 78
NÉCESSITÉ DE L'ÉXOTÉRISME TRADITIONNEL 86
PIERRE NOIRE ET PIERRE CUBIQUE 89

Études Traditionnelles — N° 257, p. 5-13, janvier-février 1947

À PROPOS DU RATTACHEMENT INITIATIQUE

Il est des choses sur lesquelles on est obligé de revenir presque constamment, tellement la plupart de nos contemporains, du moins en Occident, semblent éprouver de difficulté à les comprendre ; et bien souvent, ces choses sont de celles qui, en même temps qu'elles sont en quelque sorte à la base de tout ce qui se rapporte, soit au point de vue traditionnel en général, soit plus spécialement au point de vue ésotérique et initiatique, sont d'un ordre qui devrait normalement être regardé comme plutôt élémentaire. Telle est, par exemple, la question du rôle et de l'efficacité propre des rites ; et peut-être est-ce, tout au moins en partie, à cause de sa connexion assez étroite avec celle-là que la question de la nécessité du rattachement initiatique paraît être également dans le même cas. En effet, dès lors qu'on a compris que l'initiation consiste essentiellement dans la transmission d'une certaine influence spirituelle, et que cette transmission ne peut être opérée que par le moyen d'un rite, qui est précisément celui par lequel s'effectue le rattachement à une organisation ayant avant tout pour fonction de conserver et de communiquer l'influence dont il s'agit, il semble bien qu'il ne devrait plus y avoir aucune difficulté à cet égard ; transmission et rattachement ne sont en somme que les deux aspects inverses d'une seule et même chose, suivant qu'on l'envisage en descendant ou en remontant la « chaîne » initiatique. Cependant, nous avons eu récemment l'occasion de constater que la difficulté existe même pour certains de ceux qui, en fait, possèdent un tel rattachement ; ceci peut paraître plutôt étonnant, mais sans doute faut-il y voir une conséquence de l'amoindrissement « spéculatif » qu'ont subi les organisations auxquelles ils appartiennent, car il est évident que, pour qui s'en tient à ce seul point de vue « spéculatif », les questions de cet ordre, et toutes celles qu'on peut dire proprement « techniques », ne peuvent apparaître que sous une perspective fort indirecte et lointaine, et que, par là même, leur importance fondamentale risque d'être plus ou moins complètement méconnue. On pourrait encore dire qu'un exemple comme celui-là permet de mesurer toute la distance qui sépare l'initiation virtuelle de l'initiation effective ; ce n'est certes pas que la première puisse être regardée comme négligeable, bien au contraire, puisque c'est elle qui est l'initiation proprement dite, c'est-à-dire le « commencement » (*initium*) indispensable, et qu'elle apporte avec elle la possibilité de tous les développements ultérieurs ; mais il faut bien reconnaître que, dans les conditions présentes plus que jamais, il y a fort loin de cette initiation virtuelle au moindre début de réalisation. Quoi qu'il en soit, nous pensions nous être déjà suffisamment expliqué sur la nécessité du rattachement initiatique[1] ; mais, en présence de certaines questions qui nous sont encore posées à ce sujet, nous croyons utile d'essayer d'y ajouter quelques précisions complémentaires.

[1] Voir *Aperçus sur l'Initiation*, notamment chap. V et VIII.

Tout d'abord, nous devons écarter l'objection que certains pourraient être tentés de tirer du fait que le néophyte ne ressent aucunement l'influence spirituelle au moment même où il la reçoit ; à vrai dire, ce cas est d'ailleurs tout à fait comparable à celui de certains rites d'ordre exotérique, tels que les rites religieux de l'ordination par exemple où une influence spirituelle est également transmise et, d'une façon générale tout au moins, n'est pas davantage ressentie, ce qui ne l'empêche pas d'être réellement présente et de conférer dès lors à ceux qui l'ont reçue certaines aptitudes qu'ils ne pourraient avoir sans elle. Mais, dans l'ordre initiatique, nous devons aller plus loin : il serait en quelque sorte contradictoire que le néophyte soit capable de ressentir l'influence qui lui est transmise, puisqu'il n'est encore, vis-à-vis de celle-ci, et par définition même, que dans un état purement potentiel et « non-développé », tandis que la capacité de la ressentir impliquerait déjà forcément, au contraire, un certain degré de développement ou d'actualisation ; et c'est pourquoi nous disions tout à l'heure qu'il faut nécessairement commencer par l'initiation virtuelle. Seulement, dans le domaine exotérique, il n'y a en somme aucun inconvénient à ce que l'influence reçue ne soit jamais perçue consciemment, même indirectement et dans ses effets, puisqu'il ne s'agit pas là d'obtenir, comme conséquence de la transmission opérée, un développement spirituel effectif ; par contre, il devrait en être tout autrement quand il s'agit de l'initiation, et, par suite du travail intérieur accompli par l'initié, les effets de cette influence devraient être ressentis ultérieurement, ce qui constitue précisément le passage à l'initiation effective, à quelque degré qu'on l'envisage. C'est là, du moins, ce qui devrait avoir lieu normalement et si l'initiation donnait les résultats qu'on est en droit d'en attendre ; il est vrai qu'en fait, dans la plupart des cas, l'initiation reste toujours virtuelle, ce qui revient à dire que les effets dont nous parlons demeurent indéfiniment à l'état latent ; mais, s'il en est ainsi, ce n'en est pas moins là, au point de vue rigoureusement initiatique, une anomalie qui n'est due qu'à certaines circonstances contingentes[1], comme, d'une part, l'insuffisance des qualifications de l'initié, c'est-à-dire la limitation des possibilités qu'il porte en lui-même et auxquelles rien d'extérieur ne saurait suppléer, et aussi, d'autre part, l'état d'imperfection ou de dégénérescence auquel en sont réduites actuellement certaines organisations initiatiques, et qui ne leur permet plus de fournir un appui suffisant pour atteindre l'initiation effective, ni même de laisser soupçonner l'existence de celle-ci à ceux qui pourraient y être aptes, bien que ces organisations n'en demeurent pas moins toujours capables de conférer l'initiation virtuelle, c'est-à-dire d'assurer, à ceux qui possèdent le minimum de qualifications indispensable, la transmission initiale de l'influence spirituelle.

Ajoutons encore incidemment, avant de passer à un autre aspect de la question, que cette transmission, comme d'ailleurs nous l'avons déjà fait remarquer expressément, n'a et ne peut avoir absolument rien de « magique », pour la raison

[1] On pourrait d'ailleurs dire, d'une façon générale, que, dans les conditions d'une époque comme la nôtre, c'est presque toujours le cas véritablement normal au point de vue traditionnel qui n'apparaît plus que comme un cas d'exception.

même que c'est d'une influence spirituelle qu'il s'agit essentiellement, tandis que tout ce qui est d'ordre magique concerne exclusivement le maniement des seules influences psychiques. Même s'il arrive que l'influence spirituelle s'accompagne secondairement de certaines influences psychiques, cela n'y change rien, car ce n'est là en somme qu'une conséquence purement accidentelle, et qui n'est due qu'à la correspondance qui existe forcément toujours entre les différents ordres de réalité ; dans tous les cas, ce n'est pas sur ces influences psychiques ni par leur moyen qu'agit le rite initiatique, qui se réfère uniquement à l'influence spirituelle et ne saurait, précisément en tant qu'il est initiatique, avoir aucune raison d'être en dehors de celle-ci. Du reste, la même chose est vraie aussi, dans le domaine exotérique, en ce qui concerne les rites religieux[1] ; quelles que soient les différences qu'il y ait lieu de faire entre les influences spirituelles, soit en elles-mêmes, soit quant aux buts divers en vue desquels elles peuvent être mises en action, c'est bien toujours d'influences spirituelles qu'il s'agit proprement, dans ce cas aussi bien que dans celui des rites initiatiques, et, en définitive, cela suffit pour qu'il ne puisse y avoir là rien de commun avec la magie, qui n'est qu'une science traditionnelle secondaire, d'ordre tout à fait contingent et même très inférieur, et à laquelle, redisons-le encore une fois de plus, tout ce qui relève du domaine spirituel est entièrement étranger.

Nous pouvons maintenant en venir à ce qui nous paraît être le point le plus important, celui qui touche de plus près au fond même de la question ; sous ce rapport, l'objection qui se présente pourrait être formulée ainsi : rien ne peut être séparé du Principe, car ce qui le serait n'aurait véritablement aucune existence ni aucune réalité, fût-elle du degré le plus inférieur ; comment peut-on donc parler d'un rattachement qui, quels que soient les intermédiaires par lesquels il s'effectue, ne peut être conçu finalement que comme un rattachement au Principe même, ce qui, à prendre le mot dans sa signification littérale, semble impliquer le rétablissement d'un lien qui aurait été rompu ? On peut remarquer qu'une question de ce genre est assez semblable à celle-ci, que certains se sont posée également : pourquoi faut-il faire des efforts pour parvenir à la Délivrance, puisque le « Soi » (*Âtmâ*) est immuable et demeure toujours le même, et qu'il ne saurait aucunement être modifié ou affecté par quoi que ce soit ? Ceux qui soulèvent de telles questions montrent par là qu'ils s'arrêtent à une vue beaucoup trop exclusivement théorique des choses, ce qui fait qu'ils n'en aperçoivent qu'un seul côté, ou encore qu'ils confondent deux points de vue qui sont cependant nettement distincts, bien que complémentaires l'un de l'autre en un certain sens, le point de vue principiel et celui des êtres manifestés. Assurément, au point de vue purement métaphysique, on pourrait à la rigueur s'en tenir au seul aspect principiel et négliger en quelque sorte tout le reste ; mais le point de vue proprement initiatique doit au contraire partir des conditions qui sont actuellement celles des êtres manifestés, et plus précisément des individus humains comme tels, conditions dont le but même qu'il se propose est de les amener à s'affranchir ; il doit donc forcément, et c'est même là ce

[1] Il va de soi qu'il en est encore de même pour d'autres rites exotériques, dans les traditions autres que celles qui revêtent la forme religieuse ; si nous parlons plus particulièrement ici des rites religieux, c'est parce qu'ils représentent, dans ce domaine, le cas plus généralement connu en Occident.

qui le caractérise essentiellement par rapport au point de vue métaphysique pur, prendre en considération ce qu'on peut appeler un état de fait, et relier en quelque façon celui-ci à l'ordre principiel. Pour écarter toute équivoque sur ce point nous dirons ceci : dans le Principe, il est évident que rien ne saurait jamais être sujet au changement ; ce n'est donc point le « Soi » qui doit être délivré, puisqu'il n'est jamais conditionné ni soumis à aucune limitation, mais c'est le « moi », et celui-ci ne peut l'être qu'en dissipant l'illusion qui le fait paraître séparé du « Soi » ; de même, ce n'est pas le lien avec le Principe qu'il s'agit en réalité de rétablir, puisqu'il existe toujours et ne peut pas cesser d'exister[1], mais c'est, pour l'être manifesté, la conscience effective de ce lien qui doit être réalisée ; et, dans les conditions présentes de notre humanité, il n'y a pour cela aucun autre moyen possible que celui qui est fourni par l'initiation.

On peut dès lors comprendre que la nécessité du rattachement initiatique est, non pas une nécessité de principe, mais seulement une nécessité de fait, qui ne s'en impose pas moins rigoureusement dans l'état qui est le nôtre et que, par conséquent, nous sommes obligés de prendre pour point de départ. D'ailleurs, pour les hommes des temps primordiaux, l'initiation aurait été inutile et même inconcevable, puisque le développement spirituel, à tous ses degrés, s'accomplissait chez eux d'une façon toute naturelle et spontanée, en raison de la proximité où ils étaient à l'égard du Principe ; mais, par suite de la « descente » qui s'est effectuée depuis lors, conformément au processus inévitable de toute manifestation cosmique, les conditions de la période cyclique où nous nous trouvons actuellement sont tout autres que celles-là, et c'est pourquoi la restauration des possibilités de l'état primordial est le premier des buts que se propose l'initiation[2]. C'est donc en tenant compte de ces conditions, telles qu'elles sont en fait, que nous devons affirmer la nécessité du rattachement initiatique, et non pas, d'une façon générale et sans aucune restriction, par rapport aux conditions de n'importe quelle époque ou, à plus forte raison encore, de n'importe quel monde. À cet égard, nous appellerons plus spécialement l'attention sur ce que nous avons déjà dit ailleurs de la possibilité que des êtres vivants naissent d'eux-mêmes et sans parents[3] ; cette « génération spontanée » est en effet une possibilité de principe, et l'on peut fort bien concevoir un monde où il en serait effectivement ainsi ; mais pourtant ce n'est pas une possibilité de fait dans notre monde, ou du moins, plus précisément, dans l'état actuel de celui-ci ; il en est de même pour l'obtention de certains états spirituels, qui d'ailleurs est bien aussi une « naissance[4] », et cette comparaison nous paraît être à la fois la plus exacte et celle qui peut le mieux aider à faire comprendre ce dont il s'agit. Dans le même ordre d'idées, nous pouvons encore dire ceci : dans l'état présent de notre monde, la terre

[1] Ce lien, au fond, n'est pas autre chose que le *sûtrâtmâ* de la tradition hindoue, dont nous avons eu à parler récemment dans d'autres études.

[2] Sur l'initiation considérée, en ce qui concerne les « petits mystères », comme permettant d'accomplir la « remontée » du cycle par étapes successives jusqu'à l'état primordial, cf. *Aperçus sur l'Initiation*, p. 257-258.

[3] *Aperçus sur l'Initiation*, p. 30.

[4] Il est à peine besoin de rappeler à ce propos tout ce que nous avons dit ailleurs sur l'initiation considérée comme « seconde naissance » ; cette façon de l'envisager est du reste commune à toutes les formes traditionnelles sans exception.

ne peut pas produire une plante d'elle-même et spontanément, et sans qu'on y ait déposé une graine qui doit nécessairement provenir d'une autre plante préexistante[1] ; il a pourtant bien fallu qu'il en ait été ainsi en un certain temps, sans quoi rien n'aurait jamais pu commencer, mais cette possibilité n'est plus de celles qui sont susceptibles de se manifester actuellement. Dans les conditions où nous sommes en fait, on ne peut rien récolter sans avoir semé tout d'abord, et cela est tout aussi vrai spirituellement que matériellement ; or le germe qui doit être déposé dans l'être pour rendre possible son développement spirituel ultérieur, c'est précisément l'influence qui, dans un état de virtualité et d'« enveloppement » exactement comparable à celui de la graine[2], lui est communiquée par l'initiation[3].

Nous profiterons de cette occasion pour signaler aussi une méprise dont nous avons relevé quelques exemples en ces derniers temps : certains croient que le rattachement à une organisation initiatique ne constitue en quelque sorte qu'un premier pas « vers l'initiation ». Cela ne serait vrai qu'à la condition de bien spécifier que c'est de l'initiation effective qu'il s'agit alors ; mais ceux à qui nous faisons allusion ne font ici aucune distinction entre initiation virtuelle et initiation effective, et peut-être même n'ont-ils aucune idée d'une telle distinction, qui est pourtant de la plus grande importance et qu'on pourrait même dire tout à fait essentielle ; au surplus, il est très possible qu'ils aient été plus ou moins influencés par certaines conceptions de provenance occultiste ou théosophiste sur les « grands initiés » et autres choses de ce genre, qui sont assurément très propres à causer ou à entretenir bien des confusions. En tout cas, ceux-là oublient manifestement qu'initiation dérive d'*initium* et que ce mot signifie proprement « entrée » et « commencement » : c'est l'entrée dans une voie qu'il reste à parcourir par la suite, ou encore le commencement d'une nouvelle existence au cours de laquelle seront développées des possibilités d'un autre ordre que celles auxquelles est étroitement bornée la vie de l'homme ordinaire ; et l'initiation, ainsi entendue dans son sens le plus strict et le plus précis, n'est en réalité rien d'autre que la transmission initiale de l'influence spirituelle à l'état de germe, c'est-à-dire, en d'autres termes, le rattachement initiatique lui-même.

(*À suivre*).

René Guénon.

---

[1] Signalons, sans pouvoir y insister présentement, que ceci n'est pas sans rapport avec le symbolisme du grain de blé dans les mystères d'Éleusis, non plus que, dans la Maçonnerie, avec le mot de passe du grade de Compagnon ; l'application initiatique est d'ailleurs évidemment en relation étroite avec l'idée de « postérité spirituelle ». — Il n'est peut-être pas sans intérêt de noter aussi, à ce propos, que le mot « néophyte » signifie littéralement « nouvelle plante ».

[2] Ce n'est pas que l'influence spirituelle, en elle-même, puisse jamais être dans un état de potentialité, mais le néophyte la reçoit en quelque sorte d'une manière proportionnée à son propre état.

[3] Nous pourrions même ajouter que, en raison de la correspondance qui existe entre l'ordre cosmique et l'ordre humain, il peut y avoir entre les deux termes de la comparaison que nous venons d'indiquer, non pas une simple similitude, mais une relation beaucoup plus étroite et plus directe, et qui est de nature à la justifier encore plus complètement ; et il est possible d'entrevoir par là que le texte biblique dans lequel l'homme déchu est représenté comme condamné à ne plus rien pouvoir obtenir de la terre sans se livrer à un pénible travail (*Genèse*, III, 17-19) peut fort bien répondre à une vérité même dans son sens le plus littéral.

Études Traditionnelles — N° 257, p. 38-41, janvier-février 1947

LE SYMBOLISME DU PONT

Bien que nous ayons déjà parlé du symbolisme du pont en diverses occasions, nous ajouterons encore à ce que nous en avons dit quelques autres considérations, en connexion avec une étude de Doña Luisa Coomaraswamy, sur ce sujet[1], dans laquelle elle insiste particulièrement sur un point qui montre l'étroit rapport de ce symbolisme avec la doctrine du *sûtrâtmâ*. Il s'agit du sens originel du mot *sêtu*, qui est le plus ancien des différents termes sanscrits désignant le pont, et le seul qui se trouve dans le *Rig-Vêda* : ce mot, dérivé de la racine *si*, « attacher », signifie proprement un « lien » ; et, en effet, le pont jeté sur une rivière est bien ce qui relie l'une des rives à l'autre, mais, outre cette remarque d'ordre tout à fait général, il y a encore dans ce qui est impliqué par ce terme quelque chose de beaucoup plus précis. Il faut se représenter le pont comme constitué primitivement par des lianes, qui en sont le modèle naturel le plus ordinaire, ou par une corde fixée de la même façon que celles-ci, par exemple à des arbres croissant sur les deux rives, qui paraissent ainsi effectivement « attachées » l'une à l'autre par cette corde. Les deux rives représentant symboliquement deux états différents de l'être, il est évident que la corde est ici la même chose que le « fil » qui unit ces états entre eux, c'est-à-dire le *sûtrâtmâ* lui-même ; le caractère d'un tel lien, à la fois ténu et résistant, est aussi une image adéquate de sa nature spirituelle, et c'est pourquoi le pont, qui est aussi assimilé à un rayon de lumière, est souvent décrit traditionnellement comme aussi étroit que le tranchant d'une épée, ou encore, s'il est fait de bois, comme formé d'une seule poutre ou d'un seul tronc d'arbre[2]. Cette étroitesse fait également apparaître le caractère « périlleux » de la voie dont il s'agit, qui est d'ailleurs la seule possible, mais que tous ne réussissent pas à parcourir, et que bien peu même peuvent parcourir sans aide et par leurs propres moyens[3], car il y a toujours un certain danger dans le passage d'un état à un autre ; mais ceci se rapporte surtout au double sens, « bénéfique » et « maléfique », que le pont présente comme tant d'autres symboles, et sur lequel nous allons avoir à revenir tout à l'heure.

Les deux mondes représentés par les deux rives sont, au sens le plus général, le Ciel et la Terre, qui étaient unis au commencement, et qui furent séparés par le fait même de la manifestation, dont le domaine tout entier est alors assimilé à une rivière ou à une mer s'étendant entre eux[4]. Le pont équivaut donc exactement au pilier axial qui relie le ciel et la terre tout en les maintenant séparés ; et c'est en

[1] *The Perilous Bridge of Welfare*, dans le *Harvard Journal of Asiatic Studies*, n° d'août 1944.

[2] Rappelons à ce propos le double sens du mot anglais *beam* qui désigne à la fois une poutre et un rayon lumineux, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer dernièrement (*Maçons et Charpentiers* dans le n° de décembre 1946).

[3] C'est là un privilège des seuls « héros solaires » dans les mythes et les contes où figure le passage du pont.

[4] Dans toute application plus restreinte du même symbolisme, il s'agira toujours de deux états qui, à un certain « niveau de référence », seront entre eux dans un rapport correspondant à celui du Ciel et de la Terre.

raison de cette signification qu'il doit être essentiellement conçu comme vertical[1], de même que tous les autres symboles de l'« Axe du Monde », par exemple l'essieu du « charriot cosmique » lorsque les deux roues de celui-ci représentent pareillement le Ciel et la Terre[2] ; ceci établit également l'identité fondamentale du symbolisme du pont avec celui de l'échelle, dont nous avons parlé en une autre occasion[3]. Ainsi, le passage du pont n'est pas autre chose en définitive que le parcours même de l'axe, qui seul unit en effet les différents états entre eux ; la rive dont il part est, en fait, ce monde, c'est-à-dire l'état dans lequel l'être qui doit le parcourir se trouve présentement, et celle à laquelle il aboutit, après avoir traversé les autres états de manifestation, est le monde principiel ; l'une des deux rives est le domaine de la mort, où tout est soumis au changement, et l'autre est le domaine de l'immortalité[4].

Nous rappelions tout à l'heure que l'axe relie et sépare tout à la fois le Ciel et la Terre ; de même, si le pont est bien réellement la voie qui unit les deux rives et permet de passer de l'une à l'autre, il peut cependant être aussi, en un certain sens, comme un obstacle placé entre elles, et ceci nous ramène à son caractère « périlleux ». Cela même est d'ailleurs impliqué encore dans la signification du mot *sêtu*, qui est un lien dans la double acception où on peut l'entendre : d'une part, ce qui rattache deux choses l'une à l'autre, mais aussi, d'autre part, une entrave dans laquelle un être se trouve pris ; une corde peut servir également à ces deux fins, et le pont apparaîtra aussi sous l'un ou l'autre aspect, c'est-à-dire en somme comme « bénéfique » ou comme « maléfique », suivant que l'être réussira ou non à le franchir. On peut remarquer que le double sens symbolique du pont résulte encore du fait qu'il peut être parcouru dans les deux directions opposées, alors qu'il ne doit pourtant l'être que dans une seule, celle qui va de « cette rive » vers « l'autre », tout retour en arrière constituant un danger à éviter[5], sauf dans le seul cas de l'être qui,

---

[1] À cet égard, et en rapport avec ce qui vient d'être dit, nous rappellerons le « tour de la corde » si souvent décrit, dans lequel une corde lancée en l'air demeure ou paraît demeurer verticale tandis qu'un homme ou un enfant y grimpe jusqu'à disparaître à la vue ; même s'il ne s'agit là, tout au moins le plus habituellement, que d'un phénomène de suggestion, peu importe au point de vue où nous nous plaçons ici, et ce n'en est pas moins, au même titre que l'ascension à un mât, une figuration très significative de ce dont il s'agit.

[2] M^me^ Coomaraswamy fait remarquer que, s'il y a des cas où le pont est décrit comme ayant la forme d'une arche, ce qui l'identifie plus ou moins explicitement à l'arc-en-ciel, ces cas sont loin d'être en réalité les plus fréquents dans le symbolisme traditionnel. Nous ajouterons que cela même n'est d'ailleurs pas forcément en contradiction avec la conception du pont comme vertical, car, ainsi que nous l'avons dit à propos de la « chaîne des mondes », une ligne courbe de longueur indéfinie peut être assimilée, en chacune de ses portions, à une droite qui sera toujours « verticale », en ce sens qu'elle sera perpendiculaire au domaine d'existence qu'elle traverse ; au surplus, même là où il n'y a pas identification entre le pont et l'arc-en-ciel, ce dernier n'en est pas moins regardé aussi, d'une façon très générale, comme un symbole de l'union du Ciel et de la Terre.

[3] *Le symbolisme de l'échelle*, dans le n^o^ de mai 1939.

[4] Il est évident que, dans le symbolisme général du passage des eaux, envisagé comme conduisant « de la mort à l'immortalité », la traversée au moyen d'un pont ou d'un gué ne correspond qu'au cas où ce passage est effectué en allant d'une rive à l'autre, à l'exclusion de ceux où il est décrit, soit comme la remontée du courant vers sa source, soit au contraire comme sa descente vers la mer, et où le voyage doit nécessairement s'accomplir par d'autres moyens, par exemple conformément au symbolisme de la navigation, lequel est d'ailleurs applicable à tous les cas (voir *Le passage des eaux*, dans le n^o^ de février 1940).

[5] De là les allusions qu'on rencontre très fréquemment, dans les mythes et les légendes de toute provenance, au danger de se retourner en chemin et de « regarder en arrière ».

étant déjà affranchi de l'existence conditionnée, peut désormais « se mouvoir à volonté » à travers tous les mondes, et pour lequel un tel retour en arrière n'est d'ailleurs plus qu'une apparence purement illusoire. Dans tout autre cas que celui-là, la partie du pont qui a été déjà parcourue doit normalement être « perdue de vue » et devenir comme si elle n'existait plus, de même que l'échelle symbolique est toujours regardée comme ayant son pied dans le domaine même où se trouve actuellement l'être qui y monte, sa partie inférieure disparaissant pour lui à mesure que s'effectue son ascension[1]. Tant que l'être n'est pas parvenu au monde principiel, d'où il pourra ensuite redescendre dans la manifestation sans en être aucunement affecté, la réalisation ne peut en effet s'accomplir que dans le sens ascendant ; et, pour celui qui s'attacherait à la voie pour elle-même, prenant ainsi le moyen pour la fin, cette voie deviendrait véritablement un obstacle, au lieu de le mener effectivement à la libération, ce qui implique une destruction continuelle des liens le rattachant aux stades qu'il a déjà parcourus, jusqu'à ce que l'axe soit finalement réduit au point unique qui contient tout et qui est le centre de l'être total.

René Guénon.

[1] Il y a là comme une « résorption » de l'axe par l'être qui le parcourt, ainsi que nous l'avons déjà expliqué dans *La Grande Triade*, à laquelle nous renverrons aussi sur quelques autres points connexes, notamment en ce qui concerne l'identification de cet être avec l'axe lui-même, quel que soit le symbole par lequel celui-ci est représenté, et par conséquent aussi avec le pont, ce qui donne le véritable sens de la fonction « pontificale », et à quoi fait très nettement allusion, entre autres formules traditionnelles, cette phrase du Mabinogion celtique citée en épigraphe par M^me^ Coomaraswamy : « Celui qui veut être Chef, celui-là doit être le Pont ».

LES LIVRES

Marco Pallis — *Peaks and Lamas* (Cassell and Co., London). Cet ouvrage, auquel M. Coomaraswamy a déjà consacré ici une note lors de son apparition (n° de juin 1940), a eu depuis lors plusieurs éditions successives, dans lesquelles l'auteur a apporté certaines améliorations de détail. Notre intention, en y revenant, n'est pas de parler de ce qui est proprement « récit de voyage », quel qu'en soit d'ailleurs l'intérêt, mais seulement de signaler plus particulièrement quelques points se rapportant directement à la doctrine thibétaine. Nous devons remarquer tout d'abord que M. Pallis n'accepte pas le terme de « Lamaïsme », qui comporte, en anglais, paraît-il, une certaine nuance péjorative ; nous devons dire qu'il ne semble pas en être ainsi en français, si bien que, pour notre part, nous n'avions vu jusque-là aucun inconvénient à l'employer à l'occasion ; il est vrai que ce n'est qu'une dénomination purement conventionnelle, mais il y en a d'autres qui sont également dans ce cas (celle de « Confucianisme » par exemple), et dont on se sert uniquement pour des raisons de commodité. On peut sans doute se contenter de parler tout simplement de Bouddhisme thibétain, et peut-être est-ce ce qui vaut le mieux après tout ; il doit être bien entendu, en tout cas, que ce Bouddhisme présente des particularités qui le distinguent nettement des autres formes, non seulement du Bouddhisme en général, mais même du *Mahâyâna* dont il est une branche. — Un chapitre qui présente une importance toute spéciale au point de vue doctrinal est celui qui est intitulé *The Round of Existence*, et qui contient un excellent exposé du symbolisme de la « Roue de Vie », représentation schématique des multiples états de l'existence conditionnée. À cette occasion, l'auteur explique divers points fondamentaux de la doctrine bouddhique, en tant que celle-ci vise essentiellement à faire sortir les êtres de l'enchaînement indéfini de ces états pour les conduire au *Nirvâna*, au sujet duquel il rectifie très justement les fausses interprétations qui ont cours en Occident : « C'est l'extinction de l'Ignorance et de la série de ses conséquences ; une double négation est le seul moyen que nous ayons de suggérer faiblement sa réalité positive. Celui qui atteint cet état le connaît ; celui qui ne l'a pas atteint ne peut que spéculer dans les termes de sa propre relativité, qui ne s'y appliquent pas : entre cet état et le Cercle de l'Existence, il y a une complète discontinuité ». Nous noterons encore les considérations concernant la Méthode et la Sagesse, envisagées comme complémentaires et inséparables l'une de l'autre, et symbolisées respectivement par le *dorje* et par la clochette ou *dilbu*. — Un autre chapitre contient quelques pages sur le symbolisme des *Tantras*, qui, outre les éclaircissements qu'elles apportent dans l'ordre proprement doctrinal, et notamment en ce qui concerne la conception de la *Shakti*, constituent une réfutation aussi nette que possible des assertions ineptes que l'on rencontre un peu partout sur ce sujet, qui est sans doute un de ceux où l'incompréhension occidentale a atteint son plus haut degré. Ailleurs, nous trouvons des explications sur les « Trois Refuges », sur la formule *Om mani padmê hum* et sur les *mantras* en général comme supports de méditation ; et d'autres points encore, qu'il serait trop long d'énumérer, sont traités incidemment dans le cours du livre. — La dernière partie est consacrée presque tout entière à l'art

thibétain ; il y est parlé tout d'abord de son état présent, et l'on peut remarquer, à cet égard, que c'est un des rares exemples qu'on puisse encore trouver d'un art traditionnel réellement vivant aujourd'hui. L'auteur a introduit là certaines vues générales sur l'« art populaire », inspirées par les indications de M. Coomaraswamy ; mais il observe que, au Thibet, il n'est guère possible d'envisager un « art populaire » distinct d'une autre sorte d'art, « parce que tous les éléments qui ont concouru à donner sa forme à la civilisation thibétaine, de quelque source qu'ils soient dérivés, ont été combinés en une synthèse très complètement élaborée, et adaptée aux besoins des hommes de tout rang et de toute capacité ». M. Pallis montre ensuite l'étroite connexion de l'art avec la doctrine ; dans ce chapitre, qu'il nous est impossible de résumer, nous noterons seulement les considérations sur le caractère essentiellement intellectuel de l'art traditionnel, sur le rituel regardé comme « une synthèse de tous les arts mis au service de la doctrine et collaborant en vue d'une seule fin », qui est de préparer l'esprit à la réalisation métaphysique, et sur l'absence de toute « idolâtrie » dans l'usage qui est ainsi fait des figurations symboliques. Enfin, il attire l'attention sur le danger qui peut résulter, pour l'art et pour l'ensemble de la civilisation traditionnelle qui forme un tout indivisible, de la pénétration de l'influence occidentale dont l'intérieur du Thibet est encore exempt jusqu'ici, mais qui commence déjà à se faire sentir sur ses frontières. Nous mentionnerons aussi, à ce propos, des réflexions très justes sur l'importance du costume pour le maintien de l'esprit traditionnel ; ceux qui veulent détruire la tradition chez un peuple savent certainement fort bien ce qu'ils font lorsqu'ils commencent par lui imposer le port du costume européen !

Robert Bleichsteiner — *L'Église jaune*. Traduction de Jacques Marty (Payot, Paris). Le titre de ce livre appelle tout d'abord quelques remarques : d'une part, nous pensons qu'il vaudrait mieux éviter d'employer en pareil cas le terme d'« Église », à cause de la signification spécifiquement chrétienne qui s'y est attachée et dont il est à peu près impossible de le séparer ; d'autre part, la dénomination d'« Église jaune » ne saurait en tout cas s'appliquer qu'à une seule branche du Lamaïsme (l'auteur, contrairement à M. Pallis, emploie volontiers ce dernier terme), celle qui suit la réforme de Tsong-khapa, pour la distinguer de celle qu'on pourrait alors appeler l'« Église rouge » et qui est demeurée telle qu'elle était avant l'époque de cette réforme. Or, l'ouvrage traite en réalité de l'une et de l'autre, c'est-à-dire, en somme, du Bouddhisme thibétain en général, et aussi du Bouddhisme mongol qui en est dérivé directement ; c'est même peut-être le seul ouvrage d'ensemble, ou du moins le seul facilement accessible, qui existe sur ce sujet, et c'est d'ailleurs là ce qui en fait surtout l'intérêt ; nous voulons parler de l'intérêt « documentaire », car, pour ce qui est de l'« esprit » dans lequel il est écrit, il y a assurément bien des réserves à faire. Il contient d'abord un exposé historique assez complet ; malheureusement, cet exposé même est affecté par une sorte de scepticisme à l'égard de tout ce qui ne paraît pas pouvoir s'expliquer conformément aux idées occidentales modernes, et on y sent un peu trop la tendance à vouloir tout « rationaliser ». Un point qui demeure plutôt obscur, c'est ce qui concerne la religion de *Bon*, antérieure à l'introduction du Bouddhisme, et dont on ne sait en

effet qu'assez peu de chose ; quant à ce qui est dit d'une soi-disant « croyance populaire » encore plus ancienne, il n'est guère possible de comprendre de quoi il s'agit ; peut-être veut-on parler d'une forme du « chamanisme », qui d'ailleurs devrait sans doute être antérieure à la dégénérescence actuelle de celui-ci, et qui en tout cas ne pourrait être « populaire » que dans le seul fait de ses survivances partielles, constituant si l'on veut une sorte de « folklore », après qu'elle eut été remplacée par d'autres formes traditionnelles. À ce propos, signalons, bien qu'elle se trouve dans une autre partie du livre, une remarque assez intéressante, ou qui du moins pourrait l'être si l'on savait en tirer les conséquences ; les points de contact du Lamaïsme avec le Chamanisme « ne s'expliquent pas par les influences que le Bouddhisme a subies en Mongolie et dans le Thibet de la part des théories qui y prévalent ; il s'agit exclusivement de traits déjà attestés dans le Tantrisme indien, et qui, de ce pays, sont allés se combiner aux idées du Lamaïsme » ; mais au lieu de voir là des indices d'une source traditionnelle commune, et qui peut d'ailleurs remonter fort loin, l'auteur se contente de déclarer que « l'explication de ces remarquables rencontres doit être laissée à des recherches ultérieures »… — Après la partie historique sont étudiés successivement les monastères et les temples, les différentes catégories de « dieux » du Lamaïsme, la hiérarchie des moines (parmi lesquels ceux qui suivent la « voie directe » sont qualifiés de « mystiques » fort mal à propos), les « arts magiques » (dénomination sous laquelle sont rangées indistinctement bien des choses qui ne sont certes pas toutes d'ordre magique au vrai sens de ce mot), les rites et les fêtes (où les danses symboliques tiennent une place importante, et ici l'auteur relève avec raison l'erreur commise trop fréquemment par ceux qui les ont décrites et qui ont pris les divinités « terribles » qui y figurent pour des entités diaboliques), puis la cosmologie (dont le côté symbolique n'est guère compris), les sciences (notamment l'astrologie et la médecine), et enfin les arts et la littérature. Tout cela, redisons-le encore, est intéressant en tant que documentation, mais à la condition de ne pas tenir compte des appréciations de l'auteur, qui ne perd aucune occasion de déclamer contre ce qu'il appelle les « horreurs tantriques » et de traiter de « superstitions absurdes et lamentables » tout ce qui échappe à sa compréhension ! — Nous ne savons au juste dans quelle mesure certains défauts d'expression doivent être attribués à la traduction ; il en est probablement ainsi lorsqu'il s'agit de phrases dont le sens est fort peu clair, et il y en a malheureusement un assez grand nombre ; mais il paraît difficile de ne pas imputer à l'auteur lui-même l'emploi de quelques termes assez extraordinaires, comme par exemple celui de « pierre fulminaire » pour rendre *dorje*, ou encore celui de « réincarnations » pour désigner les *tulkous*, que la plupart des Européens appellent fort improprement des « Bouddhas vivants », et qui, en réalité, ne sont pas autre chose que les supports humains de certaines influences spirituelles. D'un autre côté, il est fâcheux que le traducteur ait cru devoir adopter pour les mots thibétains une transcription bizarre, qui semble être la transcription allemande quelque peu modifiée, et qui les rend parfois assez difficilement reconnaissables pour ceux qui sont habitués à les voir sous une autre forme ; l'absence de toute indication des voyelles longues dans les termes sanscrits est plutôt gênante aussi, et ce sont là des imperfections qu'il eût cependant été bien

facile d'éviter, car cela du moins ne demande évidemment aucun effort de compréhension.

LES REVUES

— *The Art Quarterly* (n° de printemps 1944) a publié une importante étude de M. Coomaraswamy intitulée *The Iconography of Dürer's « Knots » and Leonardo's « Concatenation »* ; il s'agit de la question de ce qu'on peut appeler les « encadrements » symboliques, qui est d'ailleurs étroitement connexe de celle des « labyrinthes » ; étant donné l'intérêt que présente ce sujet, nous nous proposons d'y revenir dans un prochain article.

— Dans le *Journal of American Folklore* (1944), M. Coomaraswamy a donné *A Note on the Stickfast Motif* : il s'agit des contes ou des récits symboliques, dont plusieurs se rencontrent dans les textes bouddhiques et notamment dans les *Jâtakas*, où un objet enduit de glu ou un autre piège du même genre (qui quelquefois est ou paraît animé) est posé par un chasseur qui représente la Mort ; l'être qui se prend à ce piège y est généralement attiré par la soif ou par quelque autre désir l'amenant à errer dans un domaine qui n'est pas le sien propre, et figurant l'attraction pour les choses sensibles. L'auteur montre, par divers rapprochements, qu'une histoire de ce type peut fort bien avoir existé dans l'Inde longtemps avant d'y revêtir sa forme spécifiquement bouddhique, et qu'elle pourrait même y avoir eu son origine, bien que pourtant il n'en soit pas forcément ainsi et qu'on puisse aussi admettre que, de quelque source préhistorique commune, elle s'est répandue également dans l'Inde et ailleurs ; mais ce qu'il faut maintenir en tout cas, c'est que l'historien des « motifs », pour que ses investigations soient valables, ne doit pas seulement tenir compte de leur « lettre » ou de leur forme extérieure, mais aussi de leur « esprit », c'est-à-dire de leur signification réelle, ce que malheureusement les « folkloristes » paraissent oublier trop souvent.

— Du même auteur dans *Motive* (n° de mai 1944), un article intitulé *Paths that lead to the same Summit*, et portant en outre, pour sous-titre, *Some Observations on Comparative Religion* : il y montre tout d'abord les causes qui, dans l'étude comparative des religions telle qu'on l'envisage aujourd'hui, s'opposent le plus souvent à toute véritable compréhension, que cette étude soit faite par ceux qui regardent leur propre religion comme la seule vraie, ou au contraire par ceux qui sont des adversaires de toute religion, ou encore par ceux qui se font de la religion une conception simplement « éthique » et non doctrinale. Le but essentiel de cette étude devrait être de permettre de reconnaître l'équivalence des formulations, différentes en apparence et en quelque sorte accidentellement, qui se rencontrent dans les diverses formes traditionnelles, ce qui fournirait aux adhérents respectifs de celles-ci une base immédiate d'entente et de coopération par la reconnaissance de leurs principes communs ; et il est bien entendu qu'il ne saurait aucunement s'agir en cela de ce qu'on est convenu d'appeler « tolérance », et qui n'est au fond que l'indifférence à l'égard de la vérité. D'autre part, une telle entente impliquerait naturellement la renonciation à tout prosélytisme et à toute activité « missionnaire »

telle qu'on l'entend actuellement ; du reste, la seule véritable « conversion », et dont tous ont également besoin, c'est la *metanoia* entendue dans son sens originel de métamorphose intellectuelle, et qui ne conduit pas d'une forme de croyance à une autre, mais bien de l'humain au divin. Viennent ensuite des exemples caractéristiques des points de vue exprimés par des anciens et d'autres « non-chrétiens » en parlant de religions autres que la leur, et qui témoignent d'une égale compréhension de ces formes différentes ; et M. Coomaraswamy indique, en outre, le profit que l'étudiant des « religions comparées » pourrait et devrait retirer, pour l'intelligence même de sa propre religion, de la reconnaissance de doctrines similaires exprimées dans un autre langage et par des moyens qui peuvent lui sembler étranges. « Il y a de nombreux chemins qui conduisent au sommet d'une seule et même montagne ; leurs différences sont d'autant plus apparentes que nous sommes plus bas, mais s'évanouissent au sommet ; chacun prend naturellement celui qui part du point où il se trouve lui-même ; celui qui tourne autour de la montagne pour en chercher un autre n'avance pas dans son ascension ».

— Dans une série de notes intitulée *Some Sources of Buddhist Iconography* (*Dr B. C. Law Volume*, Part I), M. Coomaraswamy donne quelques nouveaux exemples de la conformité de cette iconographie avec le symbolisme hindou antérieur au Bouddhisme. La représentation du Buddha comme un « pilier de feu » est en étroite relation avec la description de *Brahma* comme l'« Arbre de vie », qui est aussi un « buisson ardent » ; ce pilier axial, qui supporte le Ciel, est naturellement aussi un symbole d'*Agni*, et « il n'est pas douteux que les représentations d'un pilier ou d'un arbre de feu supporté par un lotus sont en définitive basées sur les textes vêdiques concernant la naissance unique et archétype d'*Agni Vanaspati*, l'arbre aux mille branches, né dans le lotus ». — Le prototype de la victoire du Buddha dans sa dispute contre Kassapa dont le bois destiné au feu sacrificiel ne veut pas brûler, tandis que le sien s'enflamme immédiatement, se trouve dans la *Taittirîya Samhitâ* (II, 5, 8). — La flamme sur la tête d'un Buddha a son explication dans ce passage de la *Bhagavad-Gîtâ* (XIV, 11) : « Là où il y a Connaissance, la lumière jaillit des orifices du corps ». — La lutte du Boddhisattwa avec *Mâra*, immédiatement avant le « Grand Éveil », a pour prototype le combat d'*Indra* contre *Vritra*, *Ahi* ou *Namuchi*, qui sont tous pareillement identifiés à la Mort (*Mrityu*). Dans les deux cas, le héros, quoique seul, a pourtant une « suite » ou une « garde », qui est constituée en réalité par les « souffles » (*prânâh*) ou les pouvoirs régénérés de l'âme, rassemblés en *samâdhi*. Cet état de « possession de soi-même », dans lequel sont dominées les formes de la Mort (figurées par l'armée de *Mâra*), est souvent désigné comme un « sommeil », bien qu'il soit véritablement l'état le plus complètement « éveillé » qui puisse être ; il y a là, comme il arrive toujours dans les cas similaires, un renversement des rapports qui existent, dans les conditions ordinaires, entre le sommeil, et la conscience à l'état de veille : « que notre vie présentement active soit un « rêve » dont nous nous éveillerons quelque jour, et que, étant ainsi éveillés, nous devions sembler plongés dans le sommeil, c'est là une conception qui revient constamment dans les doctrines métaphysiques du monde entier ». — Enfin, il est signalé que dans certaines représentations de

l’armée de *Mâra* figurent des démons sans tête ; ceci se rapporte à une question que M. Coomaraswamy a traitée plus amplement dans d’autres études dont nous parlerons prochainement.

Études Traditionnelles — N° 258, p. 49-56, mars 1947

À PROPOS DU RATTACHEMENT INITIATIQUE

(*Suite*)

Une autre question, qui se rapporte aussi au rattachement initiatique, a encore été soulevée en ces derniers temps ; il faut d'ailleurs dire tout d'abord, pour qu'on en comprenne exactement la portée, qu'elle concerne plus particulièrement les cas où l'initiation est obtenue en dehors des moyens ordinaires et normaux[1]. Il doit être bien entendu, avant tout, que de tels cas ne sont jamais qu'exceptionnels, et qu'ils ne se produisent que quand certaines circonstances rendent la transmission normale impossible, puisque leur raison d'être est précisément de suppléer dans une certaine mesure à cette transmission. Nous disons seulement dans une certaine mesure, parce que, d'une part, une telle chose ne peut se produire que pour des individualités possédant des qualifications qui dépassent de beaucoup l'ordinaire et ayant des aspirations assez fortes pour attirer en quelque sorte à elles l'influence spirituelle qu'elles ne peuvent rechercher par leurs propres moyens, et aussi parce que, d'autre part, même pour de telles individualités, il est encore plus rare, l'aide fournie par le contact constant avec une organisation traditionnelle faisant défaut, que les résultats obtenus comme conséquence de cette initiation n'aient pas un caractère plus ou moins fragmentaire et incomplet. On ne saurait trop insister là-dessus, et encore, malgré cela, il n'est peut-être pas entièrement sans danger de parler de cette possibilité, parce que trop de gens peuvent avoir tendance à s'illusionner à cet égard ; il suffira qu'il survienne dans leur existence un événement quelque peu extraordinaire, ou paraissant tel à leurs propres yeux, mais d'ailleurs d'un genre quelconque, pour qu'ils l'interprètent comme un signe qu'ils ont reçu cette initiation exceptionnelle ; et les Occidentaux actuels, en particulier, ne seront que trop facilement tentés de saisir le moindre prétexte de cette sorte pour se dispenser d'un rattachement régulier ; c'est pourquoi il convient d'insister tout spécialement sur ce que, tant que celui-ci n'est pas impossible à obtenir en fait, il n'y a pas à compter qu'on puisse, en dehors de lui, recevoir une initiation quelconque.

Un autre point très important est celui-ci : même en pareil cas, il s'agit bien toujours du rattachement à une « chaîne » initiatique et de la transmission d'une influence spirituelle, quels qu'en soient d'ailleurs les moyens et les modalités, qui peuvent sans doute différer grandement de ce qu'ils sont dans les cas normaux, et impliquer, par exemple, une action s'exerçant en dehors des conditions ordinaires de temps et de lieu ; mais, de toute façon, il y a nécessairement là un contact réel, ce qui n'a assurément rien de commun avec des « visions » ou des rêveries qui ne relèvent

[1] C'est à ces cas que se rapporte la note explicative ajoutée à un passage des *Pages dédiées à Mercure* d'Abdul-Hâdi (n° d'août 1946, p. 318-319).

guère que de l'imagination[1]. Dans certains exemples connus, comme celui de Jacob Boehme auquel nous avons déjà fait allusion ailleurs[2], ce contact fut établi par la rencontre d'un personnage mystérieux qui ne reparut plus par la suite ; quel qu'ait pu être celui-ci[3], il s'agit donc là d'un fait parfaitement « positif », et non pas simplement d'un « signe » plus ou moins vague et équivoque, que chacun peut interpréter au gré de ses désirs. Seulement, il est bien entendu que l'individu qui a été initié par un tel moyen peut n'avoir pas clairement conscience de la véritable nature de ce qu'il a reçu et de ce à quoi il a été ainsi rattaché, et à plus forte raison être tout à fait incapable de s'expliquer à ce sujet, faute d'une « instruction » lui permettant d'avoir sur tout cela des notions tant soit peu précises ; il peut même se faire qu'il n'ait jamais entendu parler d'initiation, la chose et le mot lui-même étant entièrement inconnus dans le milieu où il vit ; mais cela importe peu au fond et n'affecte évidemment en rien la réalité même de cette initiation, bien qu'on puisse encore se rendre compte par là qu'elle n'est pas sans présenter certains désavantages inévitables par rapport à l'initiation normale[4].

Cela dit, nous pouvons en venir à la question à laquelle nous avons fait allusion, car ces quelques remarques nous permettront d'y répondre plus facilement ; cette question est celle-ci : certains livres dont le contenu est d'ordre initiatique ne peuvent-ils, pour des individualités particulièrement qualifiées et les étudiant avec les dispositions voulues, servir par eux-mêmes de véhicule à la transmission d'une influence spirituelle, de telle sorte que, en pareil cas, leur lecture suffirait, sans qu'il y ait besoin d'aucun contact direct avec une « chaîne » traditionnelle, pour conférer une initiation du genre de celles dont nous venons de parler ? L'impossibilité d'une initiation par les livres est pourtant encore un point sur lequel nous pensions nous être suffisamment expliqué en diverses occasions, et nous devons avouer que nous n'avions pas prévu que la lecture de livres quels qu'ils soient pourrait être envisagée comme constituant un de ces moyens exceptionnels qui remplacent parfois les moyens ordinaires de l'initiation. D'ailleurs, même en dehors du cas particulier et plus précis où il s'agit proprement de la transmission d'une influence initiatique, il y a là quelque chose qui serait nettement contraire au fait qu'une transmission orale est partout et toujours considérée comme une condition nécessaire du véritable enseignement traditionnel, si bien que la mise par écrit de cet enseignement ne peut jamais en dispenser[5], et

[1] Nous rappellerons encore que, dès lors qu'il s'agit de questions d'ordre initiatique, on ne saurait trop se défier de l'imagination ; tout ce qui n'est qu'illusions « psychologiques » ou « subjectives » est absolument sans aucune valeur à cet égard et ne doit y intervenir en aucune façon ni à aucun degré.

[2] *Aperçus sur l'Initiation*, p. 70.

[3] Il peut s'agir, bien qu'il n'en soit certes pas forcément toujours ainsi, de l'apparence prise par un « adepte » agissant, comme nous le disions tout à l'heure, en dehors des conditions ordinaires de temps et de lieu, ainsi que pourront aider à le comprendre les quelques considérations que nous avons exposées, sur certaines possibilités de cet ordre, dans les *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XLII.

[4] Ces désavantages ont, entre autres conséquences, celle de donner souvent à l'initié, et surtout en ce qui concerne la façon dont il s'exprime, une certaine ressemblance extérieure avec les mystiques, qui peut même le faire prendre pour tel par ceux qui ne vont pas au fond des choses, ainsi que cela est arrivé précisément pour Jacob Boehme.

[5] Le contenu même d'un livre, en tant qu'ensemble de mots et de phrases exprimant certaines idées, n'est donc pas la seule chose qui importe réellement au point de vue traditionnel.

cela parce que sa transmission, pour être réellement valable, implique la communication d'un élément en quelque sorte « vital » auquel les livres ne sauraient servir de véhicule[1]. Mais ce qui est peut-être le plus étonnant, c'est que la question a été posée en connexion avec un passage dans lequel, à propos de l'étude « livresque », nous avions cru justement nous expliquer assez nettement pour éviter toute méprise, en signalant précisément, comme susceptible d'y donner lieu, le cas où il s'agit de « livres dont le contenu est d'ordre initiatique[2] » ; il semble donc qu'il ne sera pas inutile d'y revenir encore et de développer un peu plus complètement ce que nous avions voulu dire.

Il est évident qu'il y a bien des façons différentes de lire un même livre, et que les résultats en sont également différents : si l'on suppose par exemple qu'il s'agit des Écritures sacrées d'une tradition, le profane au sens le plus complet de ce mot, tel que le « critique » moderne, n'y verra que « littérature », et tout ce qu'il pourra en retirer ne sera que cette sorte de connaissance toute verbale qui constitue l'érudition pure et simple, sans qu'il s'y ajoute la moindre compréhension réelle, fût-ce du sens le plus extérieur, puisqu'il ne sait pas et ne se demande même pas si ce qu'il lit est l'expression d'une vérité ; et c'est là le genre de savoir qu'on peut qualifier de « livresque » dans l'acception la plus rigoureuse de ce mot. Celui qui est rattaché à la tradition considérée, même s'il n'en connaît que le côté exotérique, verra déjà tout autre chose dans ces Écritures, bien que sa compréhension soit encore bornée au seul sens littéral, et ce qu'il y trouvera aura pour lui une valeur incomparablement plus grande que celle de l'érudition ; il en serait ainsi même au degré le plus bas, nous voulons dire dans le cas de celui qui, par incapacité de comprendre les vérités doctrinales, y chercherait simplement une règle de conduite, ce qui lui permettrait tout au moins de participer à la tradition dans la mesure de ses possibilités. Le cas de celui qui vise à s'assimiler aussi complètement que possible l'exotérisme de la doctrine, comme le fait par exemple le théologien, se situe à un niveau assurément très supérieur à celui-là ; et pourtant ce n'est toujours que du sens littéral qu'il s'agit alors, et l'existence d'autres sens plus profonds, c'est-à-dire en somme celle de l'ésotérisme, peut n'être même pas soupçonnée. Au contraire, celui qui a quelque connaissance théorique de l'ésotérisme pourra, à l'aide de certains commentaires ou autrement, commencer à percevoir la pluralité des sens contenus dans les textes sacrés, et, par suite, à discerner l'« esprit » caché sous la « lettre » ; sa compréhension est donc d'un ordre bien plus profond et plus élevé que celle à laquelle peut prétendre le plus savant et le plus parfait des exotéristes. L'étude de ces textes pourra alors constituer une partie importante de la préparation

[1] On pourrait objecter que, d'après quelques récits se référant surtout à la tradition rosicrucienne, certains livres auraient été chargés d'influences par leurs auteurs eux-mêmes, ce qui est en effet possible pour un livre aussi bien que pour tout autre objet quelconque ; mais, même en admettant la réalité de ce fait, il ne pourrait en tout cas s'agir que d'exemplaires déterminés et ayant été préparés spécialement à cet effet, et, en outre, chacun de ces exemplaires devait être exclusivement destiné à tel disciple à qui il était remis directement, non pas pour tenir lieu d'une initiation que ce disciple avait déjà reçue, mais uniquement pour lui fournir une aide plus efficace lorsque, au cours de son travail personnel, il se servirait du contenu de ce livre comme d'un support de méditation.

[2] *Aperçus sur l'Initiation*, p. 224-225.

doctrinale qui doit normalement précéder toute réalisation ; mais cependant, si celui qui s'y livre ne reçoit par ailleurs aucune initiation, il en restera toujours, quelques dispositions qu'il y apporte, à une connaissance exclusivement théorique, qu'une telle étude, par elle-même, ne permet de dépasser en aucune façon.

Si, au lieu des Écritures sacrées, nous considérions certains écrits d'un caractère proprement initiatique, comme par exemple ceux de Shankarâchârya ou ceux de Mohyiddin ibn Arabi, nous pourrions, sauf sur un point, dire à peu près exactement la même chose : ainsi, tout le profit qu'un orientaliste pourra retirer de leur lecture sera de savoir que tel auteur (et qui pour lui n'est en effet qu'un « auteur » et rien de plus) a dit telle ou telle chose ; et encore, s'il veut traduire cette chose au lieu de se contenter de la répéter textuellement et par un simple effort de mémoire, il y aura les plus grandes chances pour qu'il la déforme, puisqu'il ne s'en est assimilé le sens réel à aucun degré. La seule différence avec ce que nous avons dit précédemment, c'est qu'ici il n'y a plus lieu de considérer le cas de l'exotériste, puisque ces écrits se rapportent au seul domaine ésotérique et, comme tels, sont entièrement en dehors de sa compétence ; s'il pouvait vraiment les comprendre, il aurait déjà franchi par là même la limite qui sépare l'exotérisme de l'ésotérisme, et alors, en fait, nous nous retrouverions en présence du cas de l'ésotériste « théorique », pour lequel nous ne pourrions que redire, sans y rien changer, tout ce que nous en avons déjà dit.

Il ne nous reste plus maintenant qu'à envisager une dernière différence, mais qui n'est pas la moins importante au point de vue où nous nous plaçons présentement : nous voulons parler de celle qui existe suivant qu'un même livre est lu par cet ésotériste « théorique » dont il vient d'être question, et que nous supposons n'avoir reçu encore aucune initiation, ou par celui qui au contraire possède déjà un rattachement initiatique. Celui-ci y verra naturellement des choses du même ordre que celui-là, mais peut-être plus complètement, et surtout elles lui apparaîtront en quelque sorte sous un jour différent ; il va de soi, d'ailleurs, que, tant qu'il n'en est qu'à l'initiation virtuelle, il peut ne faire que poursuivre simplement, à un degré plus profond, une préparation doctrinale demeurée incomplète jusque-là ; mais il en va tout autrement dès qu'il entre dans la voie de la réalisation. Pour lui, le contenu du livre n'est plus alors proprement qu'un support de méditation, au sens qu'on pourrait dire rituel, et exactement au même titre que les symboles de divers ordres qu'il emploie pour aider et soutenir son travail intérieur ; et il serait assurément incompréhensible que des écrits traditionnels, qui sont nécessairement, par leur nature même, symboliques dans l'acception la plus stricte de ce terme, ne puissent jouer aussi un tel rôle. Au-delà de la « lettre » qui alors a en quelque sorte disparu pour lui, celui-là ne verra véritablement plus que l'« esprit », et ainsi pourront s'ouvrir à lui, aussi bien que lorsqu'il médite en se concentrant sur un *mantra* ou un *yantra* rituel, des possibilités tout autres que celles d'une simple compréhension théorique ; mais, s'il en est ainsi, c'est uniquement, redisons-le encore, en vertu de l'initiation qu'il a reçue, et qui constitue la condition nécessaire sans laquelle, quelles que soient d'ailleurs les qualifications d'une

individualité, il ne saurait y avoir le moindre commencement de réalisation, ce qui en somme revient tout simplement à dire que toute initiation effective présuppose forcément l'initiation virtuelle. Nous ajouterons encore que, s'il arrive que celui qui médite sur un écrit d'ordre initiatique entre réellement en contact par là avec une influence émanée de son auteur, ce qui est en effet possible si cet écrit procède de la forme traditionnelle et surtout de la « chaîne » particulière auxquelles il appartient lui-même, cela encore, bien loin de pouvoir tenir lieu d'un rattachement initiatique, ne peut jamais être au contraire qu'une conséquence de celui qu'il possède déjà. Ainsi, de quelque façon qu'on envisage la question, il ne saurait absolument en aucun cas s'agir d'une initiation par les livres, mais seulement, dans certaines conditions, d'un usage initiatique de ceux-ci, ce qui est évidemment tout autre chose ; nous espérons y avoir insisté suffisamment cette fois pour qu'il ne subsiste plus la moindre équivoque à cet égard, et pour qu'on ne puisse plus penser qu'il y ait là quelque chose qui soit susceptible, fût-ce exceptionnellement, de dispenser de la nécessité du rattachement initiatique.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 258, p. 84-89, mars 1947

LE PONT ET L'ARC-EN-CIEL

Nous avons signalé, à propos du symbolisme du pont et de sa signification essentiellement « axiale », que l'assimilation entre ce symbolisme et celui de l'arc-en-ciel n'est pas aussi fréquente qu'on le pense habituellement. Il y a assurément des cas où une telle assimilation existe, et un des plus nets est celui qui se rencontre dans la tradition scandinave, où le pont de *Byfrost* est expressément identifié à l'arc-en-ciel. Ailleurs, quand le pont est décrit comme s'élevant dans une partie de son parcours et s'abaissant dans l'autre, c'est-à-dire comme ayant la forme d'une arche, il semble plutôt que, bien souvent, ces descriptions aient été influencées par un rapprochement secondaire avec l'arc-en-ciel, sans impliquer pour cela une véritable identification entre ces deux symboles. Ce rapprochement s'explique d'ailleurs facilement, par là même que l'arc-en-ciel est généralement regardé comme symbolisant l'union du Ciel et de la Terre ; entre le moyen par lequel s'établit la communication de la Terre avec le Ciel et le signe de leur union, il y a une connexion évidente, mais qui n'entraîne pas nécessairement une assimilation ou une identification. Nous ajouterons tout de suite que cette signification même de l'arc-en-ciel, qui se retrouve sous une forme ou sous une autre dans la plupart des traditions, résulte directement de sa relation étroite avec la pluie, puisque celle-ci, comme nous l'avons expliqué ailleurs, représente la descente des influences célestes dans le monde terrestre[1].

L'exemple le plus connu en Occident de cette signification traditionnelle de l'arc-en-ciel est naturellement le texte biblique où elle est nettement exprimée[2] ; il y est dit notamment : « Je mettrai mon arc dans la nuée, et il sera pour signe de l'alliance entre moi et la terre » ; mais il est à remarquer que ce « signe d'alliance » n'y est aucunement présenté comme devant permettre le passage d'un monde à l'autre, passage auquel d'ailleurs, dans ce texte, il n'est même pas fait la moindre allusion. Dans d'autres cas, la même signification se trouve exprimée sous des formes très différentes : chez les Grecs, par exemple, l'arc-en-ciel était assimilé à l'écharpe d'Iris, ou peut-être à Iris elle-même à une époque où, dans les figurations symboliques, l'« anthropomorphisme » n'avait pas encore été poussé par eux aussi loin qu'il devait l'être plus tard ; ici, cette signification est impliquée dans le fait qu'Iris était la « messagère des Dieux » et jouait par conséquent un rôle d'intermédiaire entre le Ciel et la Terre ; mais il va de soi qu'une telle représentation est fort éloignée à tous égards du symbolisme du pont. Au fond, l'arc-en-ciel paraît bien, d'une façon générale, avoir été surtout mis en rapport avec les courants cosmiques par lesquels s'opère un échange d'influences entre le Ciel et la Terre, beaucoup plus qu'avec l'axe suivant lequel s'effectue la communication directe entre les différents états ; et d'ailleurs ceci s'accorde mieux avec sa forme

[1] Voir *La lumière et la pluie*, dans le n° de mai 1946 ; cf. aussi *La Grande Triade*, chap. XIV.
[2] *Genèse*, IX, 12-17.

courbe[1], car, bien que, comme nous l'avons fait remarquer précédemment, cette forme même ne soit pas forcément en contradiction avec une idée de « verticalité », il n'en est pas moins vrai que cette idée ne peut guère être suggérée par des apparences immédiates comme elle l'est au contraire dans le cas de tous les symboles proprement axiaux.

Il faut reconnaître que le symbolisme de l'arc-en-ciel est très complexe en réalité et présente de multiples aspects ; mais, parmi ceux-ci, un des plus importants peut-être, bien qu'il puisse paraître assez étonnant tout d'abord, et en tout cas celui qui se rapporte le plus manifestement à ce que nous venons d'indiquer en dernier lieu, est celui qui l'assimile à un serpent et qui se retrouve dans des traditions fort diverses. On a remarqué que les caractères chinois désignant l'arc-en-ciel ont le radical « serpent », bien que cette assimilation ne soit pas exprimée formellement par ailleurs dans la tradition extrême-orientale, de sorte qu'on pourrait voir là comme un souvenir de quelque chose qui remonte probablement très loin[2]. Il semblerait que ce symbolisme n'ait pas été entièrement inconnu des Grecs eux-mêmes, tout au moins dans la période archaïque, car, suivant Homère, l'arc-en-ciel était représenté sur la cuirasse d'Agamemnon par trois serpents azurés, « imitation de l'arc d'Iris, et signe mémorable aux humains que Zeus imprima dans les nues[3] ». En tout cas, dans certaines régions de l'Afrique, et notamment au Dahomey, le « serpent céleste » est assimilé à l'arc-en-ciel, et, en même temps, il est regardé comme le maître des pierres précieuses et de la richesse ; il peut d'ailleurs sembler qu'il y ait là une certaine confusion entre deux aspects différents du symbolisme du serpent, car, si le rôle de maître ou de gardien des trésors est assez souvent attribué en effet, entre autres entités décrites sous des formes variées, à des serpents ou à des dragons, ceux-ci ont alors un caractère souterrain bien plutôt que céleste ; mais il se peut aussi qu'il y ait entre ces deux aspects apparemment opposés une correspondance comparable à celle qui existe entre les planètes et les métaux[4]. D'un autre côté, il est au moins curieux de remarquer que, sous ce rapport, ce « serpent céleste » a une similitude assez frappante avec le « serpent vert » du conte symbolique bien connu de Goethe qui se transforme en pont, puis se fragmente en pierreries ; si ce dernier doit aussi être regardé comme ayant un rapport avec l'arc-en-ciel, on retrouverait dans ce cas l'identification de celui-ci avec le pont, ce qui en somme serait d'autant moins étonnant que Goethe peut fort bien, sur ce point, avoir pensé plus particulièrement à la tradition scandinave. Il faut dire, du reste, que le conte dont il s'agit est fort peu clair, soit quant à la provenance des divers éléments du symbolisme dont Goethe a pu s'inspirer, soit quant à sa signification même, et que toutes les interprétations qu'on a essayé d'en donner sont réellement

[1] Il est bien entendu qu'une forme circulaire, ou semi-circulaire comme celle de l'arc-en-ciel, peut toujours, à ce point de vue, être regardée comme la projection plane d'une portion d'hélice.
[2] Cf. Arthur Waley, *The Book of Songs*, p. 328.
[3] *Iliade*, XI. — Nous regrettons de n'avoir pu trouver la référence d'une façon plus précise, d'autant plus que cette figuration de l'arc-en-ciel par trois serpents semble assez étrange à première vue et mériterait sans doute d'être examinée de plus près.
[4] Cf. *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. XXII.

peu satisfaisantes dans l'ensemble[1] ; nous ne voulons pas y insister davantage, mais il nous a paru qu'il pouvait n'être pas sans intérêt de marquer occasionnellement le rapprochement quelque peu inattendu auquel il donne lieu[2].

On sait qu'une des principales significations symboliques du serpent se rapporte aux courants cosmiques auxquels nous faisions allusion plus haut, courants qui, en définitive, ne sont pas autre chose que l'effet et comme l'expression des actions et réactions des forces émanées respectivement du Ciel et de la Terre[3]. C'est là ce qui donne la seule explication plausible de l'assimilation de l'arc-en-ciel au serpent, et cette explication s'accorde parfaitement avec le caractère reconnu d'autre part à l'arc-en-ciel d'être le signe de l'union du Ciel et de la Terre, union qui en effet est en quelque sorte manifestée par ces courants, puisque sans elle ils ne pourraient se produire. Il faut ajouter que le serpent, quand il a cette signification, est le plus souvent associé à des symboles axiaux tels que l'arbre ou le bâton, ce qui est facile à comprendre, car c'est la direction même de l'axe qui détermine celle des courants cosmiques, mais sans pourtant que celle-ci se confonde aucunement avec celle-là, pas plus que, pour reprendre ici le symbolisme correspondant sous sa forme géométrique la plus rigoureuse, une hélice tracée sur un cylindre ne se confond avec l'axe même de ce cylindre. Entre le symbole de l'arc-en-ciel et celui du pont, une connexion similaire serait en somme celle qu'on pourrait regarder comme la plus normale ; mais, par la suite, cette connexion a amené dans certains cas une sorte de fusion des deux symboles, qui ne serait entièrement justifiée que si l'on considérait en même temps la dualité des courants cosmiques différenciés comme se résolvant dans l'unité d'un courant axial. Cependant, il faut aussi tenir compte du fait que les figurations du pont ne sont pas identiques suivant qu'il est assimilé ou non à l'arc-en-ciel et, à cet égard, on pourrait se demander s'il n'y a pas entre le pont rectiligne[4] et le pont en arche, en principe tout au moins, une différence de signification correspondant d'une certaine façon à celle qui existe, ainsi que nous l'avons indiqué ailleurs, entre l'échelle verticale et l'escalier en spirale[5], différence qui est celle de la voie « axiale »

[1] Il y a d'ailleurs souvent quelque chose de confus et de nébuleux dans la façon dont Goethe met en œuvre le symbolisme, et on peut le constater aussi dans l'arrangement qu'il a fait de la légende de Faust ; ajoutons qu'il y aurait plus d'une question à se poser sur les sources auxquelles il a pu puiser plus ou moins directement, ainsi que sur la nature exacte des rattachements initiatiques qu'il a pu avoir en dehors de la Maçonnerie.

[2] Nous ne pouvons prendre en considération, pour l'assimilation plus ou moins complète du serpent de Goethe à l'arc-en-ciel, la couleur verte qui lui est attribuée, bien que certains aient voulu faire du vert une sorte de synthèse de l'arc-en-ciel, parce qu'il en serait la couleur centrale ; mais, en fait, il n'y occupe une position vraiment centrale qu'à la condition d'admettre l'introduction de l'indigo dans la liste des couleurs, et nous avons expliqué ailleurs les raisons pour lesquelles cette introduction est en réalité insignifiante et dépourvue de toute valeur au point de vue symbolique (*Les sept rayons et l'arc-en-ciel*, dans le n° de juin 1940). — À ce propos, nous ferons remarquer que l'axe correspond proprement au « septième rayon », et par conséquent à la couleur blanche, tandis que la différenciation même des couleurs de l'arc-en-ciel indique une certaine « extériorité » par rapport à ce rayon axial.

[3] Voir *La Grande Triade*, chap. V.

[4] Nous rappellerons que cette forme rectiligne, et naturellement verticale, est celle qui correspond notamment au sens précis de l'expression *eç-çirâtul-mustaqîm* dans la tradition islamique (cf. *Le Symbolisme de la Croix*, chap. XXV).

[5] Voir *Le symbolisme de l'échelle*, dans le n° de mai 1939.

ramenant directement l'être à l'état principiel et de la voie plutôt « périphérique » impliquant le passage distinct à travers une série d'états hiérarchisés, bien que, dans l'un et l'autre cas, le but final soit nécessairement le même[1].

René Guénon.

[1] L'usage initiatique de l'escalier en spirale s'explique par l'identification des degrés d'initiation à autant d'états différents de l'être ; on peut en citer comme exemple, dans le symbolisme maçonnique, l'escalier tournant (*winding stairs*) de 15 marches, réparties en $3 + 5 + 7$, qui conduit à la « Chambre du Milieu ». Dans l'autre cas, les mêmes états hiérarchisés sont aussi représentés par les échelons, mais la disposition et la forme même de ceux-ci indiquent qu'on ne peut s'y arrêter et qu'ils ne sont que le moyen d'une ascension continue, tandis qu'il est toujours possible de séjourner plus ou moins longtemps sur les marches d'un escalier, ou tout au moins sur les « paliers » qui existent entre les différentes séries en lesquelles elles sont divisées.

LES LIVRES

Émile Dermenghem — *Contes Kabyles* (Charlot, Alger). Ce qui fait surtout l'intérêt de ce recueil de « contes populaires » de l'Afrique du Nord, à notre point de vue, c'est l'introduction et les notes qui les accompagnent, et où sont exposées des vues générales sur la nature du « folklore universel ». L'auteur fait remarquer très justement que « le véritable intérêt des littératures populaires est ailleurs que dans les filiations, les influences et les dépendances externes », qu'il réside surtout en ce qu'elles témoignent « en faveur de l'unité des traditions ». Il fait ressortir l'insuffisance du point de vue « rationaliste et évolutionniste » auquel s'en tiennent la plupart des folkloristes et des ethnologues, avec leurs théories sur les « rites saisonniers » et autres choses du même ordre ; et il rappelle, au sujet de la signification proprement symbolique des contes et du caractère véritablement « transcendant » de leur contenu, certaines des considérations que nous-même et quelques-uns de nos collaborateurs avons exposées ici même. Toutefois, il est à regretter qu'il ait cru devoir malgré tout faire une part plus ou moins large à des conceptions fort peu compatibles avec celles-là : entre les prétendus « rites saisonniers » et les rites initiatiques, entre la soi-disant « initiation tribale » des ethnologues et la véritable initiation, il faut nécessairement choisir ; même s'il est vrai et normal que l'ésotérisme ait son reflet et sa correspondance dans le côté exotérique des traditions, il faut en tout cas se garder de mettre sur le même plan le principe et ses applications secondaires, et, en ce qui concerne celles-ci, il faudrait aussi, dans le cas présent, les envisager entièrement en dehors des idées antitraditionnelles de nos contemporains sur les « sociétés primitives » ; et que dire d'autre part de l'interprétation psychanalytique, qui, en réalité, aboutit tout simplement à nier le « superconscient » en le confondant avec le « subconscient » ? Ajoutons encore que l'initiation, entendue dans son véritable sens, n'a et ne saurait avoir absolument rien de « mystique » ; il est particulièrement fâcheux de voir cette équivoque se perpétuer en dépit de toutes les explications que nous avons pu donner à ce sujet… Les notes et les commentaires montrent surtout les multiples similitudes qui existent entre les contes kabyles et ceux d'autres pays très divers, et il est à peine besoin de dire que ces rapprochements présentent un intérêt tout particulier comme « illustrations » de l'universalité du folklore. Une dernière note traite des formules initiales et finales des contes, correspondant manifestement à celles qui marquent, d'une façon générale, le début et la fin de l'accomplissement d'un rite, et qui sont en rapport, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs, avec la « coagulation » et la « solution » hermétiques. Quant aux contes eux-mêmes, ils semblent rendus aussi fidèlement que le permet une traduction, et, de plus, ils se lisent fort agréablement.

Émile Dermenghem — *Le Mythe de Psyché dans le Folklore nord-africain* (Société Historique Algérienne, Alger). Dans cette autre étude folklorique, il s'agit des nombreux contes où, dans l'Afrique du Nord comme d'ailleurs en bien d'autres pays, on retrouve réunis ou épars les principaux traits du mythe bien connu de Psyché ; « il n'est pour ainsi dire pas un de ces traits qui ne suggère un sens

initiatique et rituel ; il n'en est pas un non plus que nous ne puissions retrouver dans le folklore universel ». Il y a aussi des variantes, dont la plus remarquable est « la forme inversée dans laquelle l'être mystique épousé est féminin » ; les contes de ce type « semblent insister sur le côté actif, le côté conquête, comme s'ils représentaient l'aspect effort humain plutôt que l'aspect passif et théocentriste » ; ces deux aspects sont évidemment complémentaires l'un de l'autre. Maintenant, qu'Apulée, qui n'a certes pas inventé le mythe, ait pu s'inspirer, pour certains détails de la version qu'il en donne dans son *Âne d'Or*, d'une « tradition orale populaire africaine », cela n'est pas impossible ; mais il ne faut cependant pas oublier que des figurations se rapportant à ce mythe se rencontrent déjà sur des monuments grecs antérieurs de plusieurs siècles ; cette question des « sources » importe d'ailleurs d'autant moins au fond que la diffusion même du mythe indique qu'il faudrait remonter beaucoup plus loin pour en trouver l'origine, si toutefois l'on peut parler proprement d'une origine en pareil cas ; du reste, le folklore comme tel ne peut jamais être le point de départ de quoi que ce soit, car il n'est au contraire fait que de « survivances », ce qui est même sa raison d'être. D'autre part, le fait que certains traits correspondent à des usages, interdictions ou autres, qui ont effectivement existé en relation avec le mariage dans tel ou tel pays, ne prouve absolument rien contre l'existence d'un sens supérieur, dont nous dirions même plutôt, pour notre part, que ces usages eux-mêmes ont pu être dérivés, toujours pour la raison que l'exotérisme a son principe dans l'ésotérisme, de sorte que ce sens supérieur et initiatique, bien loin d'être « surajouté » après coup, est au contraire celui qui est véritablement primordial en réalité. L'examen des rapports du mythe de Psyché et des contes qui lui sont apparentés avec les mystères antiques, sur lequel se termine l'étude de M. Dermenghem, est particulièrement digne d'intérêt, ainsi que l'indication de certains rapprochements avec le *taçawwuf* ; nous ajouterons seulement, à ce propos, que des similitudes comme celles qu'on peut remarquer entre la terminologie de celui-ci et le vocabulaire platonicien ne doivent nullement être prises pour des marques d'un « emprunt » quelconque, car le *taçawwuf* est proprement et essentiellement islamique, et les rapprochements de ce genre ne font rien d'autre que d'affirmer aussi nettement que possible l'« unanimité » de la tradition universelle sous toutes ses formes.

Henry Corbin — *Suhrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishrâqi)* (G.-P. Maisonneuve, Paris). Suhrawardi d'Alep, à qui est consacrée cette brochure, est celui qu'on a souvent appelé *Esh-Sheikh el-maqtûl* pour le distinguer de ses homonymes, bien que, à vrai dire, on ne sache pas exactement s'il fut tué en effet ou s'il se laissa mourir de faim en prison. La partie proprement historique est consciencieusement faite et donne un bon aperçu de sa vie et de ses œuvres ; mais il y a bien des réserves à faire sur certaines interprétations, ainsi que sur certaines affirmations concernant de prétendues « sources » des plus hypothétiques : nous retrouvons notamment ici cette idée singulière, à laquelle nous avons fait allusion dans un récent article, que toute angélologie tire forcément son origine du Mazdéisme. D'autre part, l'auteur n'a pas su faire comme il convient la distinction entre cette doctrine *ishrâqiyah*, qui ne se rattache à aucune *silsilah* régulière, et le

véritable *taçawwuf* ; il est bien hasardé de dire, sur la foi de quelques similitudes extérieures, que « Suhrawardi est dans la lignée d'El-Hallâj » ; et il ne faudrait assurément pas prendre à la lettre la parole d'un de ses admirateurs le désignant comme « le maître de l'instant », car de telles expressions sont souvent employées ainsi d'une façon tout hyperbolique. Sans doute, il a dû être influencé dans une certaine mesure par le *taçawwuf*, mais, au fond, il semble bien s'être inspiré d'idées néo-platoniciennes qu'il a revêtues d'une forme islamique, et c'est pourquoi sa doctrine est généralement regardée comme ne relevant véritablement que de la philosophie ; mais les orientalistes ont-ils jamais pu comprendre la différence profonde qui sépare le *taçawwuf* de toute philosophie ? Enfin, bien que ceci n'ait en somme qu'une importance secondaire, nous nous demandons pourquoi M. Corbin a éprouvé parfois le besoin d'imiter, à tel point qu'on pourrait s'y méprendre, le style compliqué et passablement obscur de M. Massignon.

Études Traditionnelles — N° 259, p. 93-98, avril-mai 1947

INFLUENCES SPIRITUELLES ET « ÉGRÉGORES »

Nous avons été quelque peu surpris de lire récemment, dans une note consacrée à nos *Aperçus sur l'Initiation*, la phrase suivante, présentée de telle façon qu'on pourrait croire qu'elle résume en quelque sorte ce que nous avons dit nous-même dans ce livre : « L'initiation, certes, ne dispense ni de la méditation ni de l'étude, mais elle place l'adepte sur un plan particulier ; elle le met en contact avec l'égrégore d'une organisation initiatique, émané lui-même de l'égrégore suprême d'une initiation universelle, une et multiforme ». Nous n'insisterons pas sur l'emploi abusif qui est fait ici du mot « adepte », bien que, après que nous l'avons dénoncé expressément en expliquant la véritable signification de ce mot, il soit permis de s'en étonner ; de l'initiation proprement dite à l'adeptat, majeur ou même mineur, la voie est longue… Mais ce qui importe le plus, c'est ceci : comme, dans la note dont il s'agit, il n'est pas fait par ailleurs la moindre allusion au rôle des influences spirituelles, il paraît y avoir là une assez grave méprise, que d'autres peuvent du reste avoir commise également, malgré tout le soin que nous avons mis à exposer les choses aussi clairement que possible, car il semble décidément qu'il soit souvent bien difficile de se faire comprendre exactement. Nous pensons donc qu'une mise au point ne sera pas inutile ; ces précisions feront d'ailleurs suite assez naturellement à celles que nous avons données, dans nos derniers articles, en réponse aux diverses questions qui nous ont été posées au sujet du rattachement initiatique.

Tout d'abord, nous devons faire remarquer que nous n'avons jamais employé le mot « égrégore » pour désigner ce qu'on peut appeler proprement une « entité collective » ; et la raison en est que, dans cette acception, c'est là un terme qui n'a rien de traditionnel et qui ne représente qu'une des nombreuses fantaisies du moderne langage occultiste. Le premier qui l'ait employé ainsi est Éliphas Lévi, et, si nos souvenirs sont exacts, c'est même lui qui, pour justifier ce sens, en a donné une étymologie latine invraisemblable, le faisant dériver de *grex*, « troupeau », alors que ce mot est purement grec et n'a jamais signifié en réalité autre chose que « veilleur ». On sait d'ailleurs que ce terme se trouve dans le *Livre d'Hénoch*, où il désigne des entités d'un caractère assez énigmatique, mais qui, en tout cas, semblent bien appartenir au « monde intermédiaire » ; c'est là tout ce qu'elles ont de commun avec les entités collectives auxquelles on a prétendu appliquer le même nom. Celles-ci, en effet, sont d'ordre essentiellement psychique, et c'est d'ailleurs là surtout ce qui fait la gravité de la méprise que nous signalons, car, à cet égard, la phrase que nous avons relevée nous apparaît en somme comme un nouvel exemple de la confusion du psychique et du spirituel.

En fait, nous avons parlé de ces entités collectives, et nous pensions avoir précisé suffisamment leur rôle lorsque, à propos des organisations traditionnelles,

religieuses ou autres, qui appartiennent au domaine qui peut être dit exotérique, au sens le plus étendu de ce mot, pour le distinguer du domaine initiatique, nous écrivions ceci : « On peut regarder chaque collectivité comme disposant d'une force d'ordre subtil constituée en quelque façon par les apports de tous ses membres passés et présents, et qui, par conséquent, est d'autant plus considérable et susceptible de produire des effets d'autant plus intenses que la collectivité est plus ancienne et se compose d'un plus grand nombre de membres ; il est d'ailleurs évident que cette considération « quantitative » implique essentiellement qu'il s'agit du domaine individuel, au-delà duquel elle ne saurait plus aucunement intervenir[1] ». Nous rappellerons du reste, à ce propos, que le collectif, dans tout ce qui le constitue psychiquement aussi bien que corporellement, n'est pas autre chose qu'une simple extension de l'individuel, et que, par conséquent, il n'a absolument rien de transcendant par rapport à celui-ci, contrairement aux influences spirituelles qui sont d'un tout autre ordre ; il ne faut pas, dirons-nous en reprenant les termes habituels du symbolisme géométrique, confondre le sens horizontal avec le sens vertical. Ceci nous amène à répondre incidemment à une autre question qui nous a encore été posée, et qui n'est pas sans rapport avec ce que nous envisageons présentement : ce serait une erreur de considérer comme un état supra-individuel celui qui résulterait de l'identification avec une entité psychique collective quelle qu'elle soit, aussi bien d'ailleurs qu'avec toute autre entité psychique ; la participation à une telle entité collective, à un degré quelconque, peut bien être regardée, si l'on veut, comme constituant une sorte d'« élargissement » de l'individualité, mais rien de plus. Aussi est-ce uniquement pour obtenir certains avantages d'ordre individuel que les membres d'une collectivité peuvent utiliser la force subtile dont celle-ci dispose, en se conformant aux règles établies à cet effet par la collectivité dont il s'agit ; et, même si, pour l'obtention de ces avantages, il y a en outre intervention d'une influence spirituelle, comme il arrive notamment dans un cas tel que celui des collectivités religieuses, cette influence spirituelle, n'agissant pas alors dans son domaine propre qui est d'ordre supra-individuel, doit être considérée, ainsi que nous l'avons déjà dit également, comme « descendant » dans le domaine individuel et y exerçant son action par le moyen de la force collective dans laquelle elle prend son point d'appui. C'est pourquoi la prière, consciemment ou non, s'adresse de la façon la plus immédiate à l'entité collective, et c'est seulement par l'intermédiaire de celle-ci qu'elle s'adresse aussi à l'influence spirituelle qui agit à travers elle ; les conditions mises à son efficacité par l'organisation religieuse ne sauraient d'ailleurs s'expliquer autrement.

Le cas est tout différent en ce qui concerne les organisations initiatiques, par là même que celles-ci, et celles-ci seules, ont pour but essentiel d'aller au delà du domaine individuel, et que même ce qui s'y rapporte plus directement à un développement de l'individualité ne constitue en définitive qu'un stade préliminaire pour arriver finalement à dépasser les limitations de celle-ci. Il va de soi que ces organisations comportent aussi, comme toutes les autres, un élément psychique qui

[1] *Aperçus sur l'Initiation*, chap. XXIV.

peut jouer un rôle effectif à certains égards, par exemple pour établir une « défense » vis-à-vis du monde extérieur et pour protéger les membres d'une telle organisation contre certains dangers venant de celui-ci, car il est évident que ce n'est pas par des moyens d'ordre spirituel que de semblables résultats peuvent être obtenus, mais seulement par des moyens qui sont en quelque sorte au même niveau que ceux dont peut disposer ce monde extérieur ; mais c'est là quelque chose de très secondaire et de purement contingent, qui n'a rien à voir avec l'initiation elle-même. Celle-ci est entièrement indépendante de l'action d'une force psychique quelconque, puisqu'elle consiste proprement et essentiellement dans la transmission directe d'une influence spirituelle, qui doit produire, d'une manière immédiate ou différée, des effets relevant également de l'ordre spirituel même, et non plus d'un ordre inférieur comme dans le cas dont nous avons parlé précédemment, de sorte que ce n'est plus par l'intermédiaire d'un élément psychique qu'elle doit agir ici. Aussi n'est-ce pas en tant que simple collectivité qu'il faut envisager une organisation initiatique comme telle, car ce n'est nullement là que se trouve ce qui lui permet de remplir la fonction qui est toute sa raison d'être : la collectivité, n'étant en somme qu'une réunion d'individus, ne peut, par elle-même, rien produire qui soit d'ordre supra-individuel, le supérieur ne pouvant en aucun cas procéder de l'inférieur ; si le rattachement à une organisation initiatique peut avoir des effets de cet ordre, c'est donc uniquement en tant qu'elle est dépositaire de quelque chose qui est lui-même supra-individuel et transcendant par rapport à la collectivité, c'est-à-dire d'une influence spirituelle dont elle doit assurer la conservation et la transmission sans aucune discontinuité. Le rattachement initiatique ne doit donc pas être conçu comme le rattachement à un « égrégore » ou à une entité psychique collective, car ce n'en est là en tout cas qu'un aspect tout à fait accidentel, et par lequel les organisations initiatiques ne diffèrent en rien des organisations exotériques ; ce qui constitue essentiellement la « chaîne », c'est, redisons-le encore, la transmission ininterrompue de l'influence spirituelle à travers les générations successives[1]. De même, le lien entre les différentes formes initiatiques n'est pas une simple filiation d'« égrégores », comme pourrait le faire croire la phrase qui a été le point de départ de ces réflexions ; il résulte en réalité de la présence, dans toutes ces formes, d'une même influence spirituelle, une quant à son essence et quant aux fins en vue desquelles elle agit, sinon quant aux modalités plus ou moins spéciales suivant lesquelles s'exerce son action ; et c'est par là seulement que s'établit, de proche en proche et à des degrés divers, une communication, effective ou virtuelle suivant les cas, avec le centre spirituel suprême.

À ces considérations, nous ajouterons une autre remarque qui a aussi son importance au même point de vue : c'est que, quand une organisation initiatique se trouve dans un état de dégénérescence plus ou moins accentué, bien que l'influence

[1] En disant ici « générations », nous ne prenons pas seulement ce mot dans son sens extérieur et en quelque sorte « matériel », mais nous entendons surtout faire allusion par là au caractère de « seconde naissance » qui est inhérent à l'initiation.

spirituelle y soit toujours présente, son action est nécessairement amoindrie, et alors, par contre, les influences psychiques peuvent agir d'une façon plus apparente et parfois presque indépendante. Le cas extrême à cet égard est celui où, une forme initiatique ayant cessé d'exister comme telle et l'influence spirituelle s'étant entièrement retirée par là même, les influences psychiques subsistent seules à l'état de « résidus » nocifs et même particulièrement dangereux, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs[1]. Il est bien entendu que, tant que l'initiation existe réellement, fût-elle réduite à ne pouvoir plus être que purement virtuelle, les choses ne sauraient aller jusque-là ; mais il n'en est pas moins vrai qu'une plus ou moins grande prépondérance prise par les influences psychiques dans une forme initiatique constitue un signe défavorable quant à l'état actuel de celle-ci, et cela montre encore combien ceux qui voudraient rapporter l'initiation elle-même à des influences de cet ordre sont loin de la vérité.

René Guénon.

[1] *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, chap. XXVII.

Études Traditionnelles — N° 259, p. 125-129, avril-mai 1947

À PROPOS DES LANGUES SACRÉES

Nous avons fait remarquer incidemment, il y a quelque temps[1], que le monde occidental n'avait à sa disposition aucune langue sacrée autre que l'hébreu ; il y a là, à vrai dire, un fait assez étrange et qui appelle quelques observations ; même si l'on ne prétend pas résoudre les diverses questions qui se posent à ce sujet, la chose n'est pas sans intérêt. Il est évident que, si l'hébreu peut jouer ce rôle en Occident, c'est en raison de la filiation directe qui existe entre les traditions judaïque et chrétienne et de l'incorporation des Écritures hébraïques aux Livres sacrés du Christianisme lui-même ; mais on peut se demander comment il se fait que celui-ci n'ait pas une langue sacrée qui lui appartienne en propre, en quoi son cas, parmi les différentes traditions, apparaît comme véritablement exceptionnel.

À cet égard, il importe avant tout de ne pas confondre les langues sacrées avec les langues simplement liturgiques[2] : pour qu'une langue puisse remplir ce dernier rôle, il suffit en somme qu'elle soit « fixée », exempte des variations continuelles que subissent forcément les langues qui sont parlées communément[3] ; mais les langues sacrées sont exclusivement celles en lesquelles sont formulées les Écritures des différentes traditions. Il va de soi que toute langue sacrée est aussi en même temps, et à plus forte raison, la langue liturgique ou rituelle de la tradition à laquelle elle appartient[4], mais l'inverse n'est pas vrai ; ainsi, le grec et le latin peuvent parfaitement, de même que quelques autres langues anciennes[5], jouer le rôle de langues liturgiques pour le Christianisme[6], mais elles ne sont aucunement des langues sacrées ; même si l'on supposait qu'ils ont pu avoir autrefois un tel caractère[7], ce serait en tout cas dans des traditions disparues et avec lesquelles le Christianisme n'a évidemment aucun rapport de filiation.

---

[1] *Les « racines des plantes »*, dans le n° de septembre 1946.

[2] Cela importe même d'autant plus que nous avons vu un orientaliste qualifier de « langue liturgique » l'arabe, qui est en réalité une langue sacrée, avec l'intention dissimulée, mais pourtant assez claire pour qui sait comprendre, de déprécier la tradition islamique ; et ceci n'est pas sans rapport avec le fait que ce même orientaliste a mené dans les pays de langue arabe, d'ailleurs sans succès, une véritable campagne pour l'adoption de l'écriture en caractères latins.

[3] Nous préférons dire ici « langue fixée » plutôt que « langue morte » comme on a l'habitude de le faire, car, tant qu'une langue est employée à des usages rituels, on ne peut dire, au point de vue traditionnel, qu'elle soit réellement morte.

[4] Nous disons liturgique ou rituelle parce que le premier de ces deux mots ne s'applique proprement qu'aux formes religieuses, tandis que le second a une signification tout à fait générale et qui convient également à toutes les traditions.

[5] Notamment le syriaque, le copte et le vieux slave, en usage dans diverses Églises orientales.

[6] Il est bien entendu que nous n'avons en vue que les branches régulières et orthodoxes du Christianisme ; le Protestantisme sous toutes ses formes, ne faisant usage que des langues vulgaires, n'a plus par là même de liturgie à proprement parler.

[7] Le fait que nous ne connaissons pas de Livres sacrés écrits dans ces langues ne permet pas d'écarter absolument cette supposition, car il y a certainement eu dans l'antiquité bien des choses qui ne nous sont pas parvenues ; il est des questions qu'il serait assurément bien difficile de résoudre actuellement, comme par exemple, en ce qui concerne la tradition romaine, celle du véritable caractère des Livres sibyllins, ainsi que de la langue dans laquelle ils étaient rédigés.

L'absence de langue sacrée dans le Christianisme devient encore plus frappante lorsqu'on remarque que, même pour ce qui est des Écritures hébraïques, dont le texte primitif existe cependant, il ne se sert « officiellement » que de traductions grecque et latine[1]. Quant au Nouveau Testament, on sait que le texte n'en est connu qu'en grec, et que c'est sur celui-ci qu'ont été faites toutes les versions en d'autres langues, même en hébreu et en syriaque ; or, tout au moins pour les Évangiles, il est assurément impossible d'admettre que ce soit là leur véritable langue, nous voulons dire celle dans laquelle les paroles mêmes du Christ ont été prononcées. Il se peut cependant qu'ils n'aient jamais été écrits effectivement qu'en grec, ayant été précédemment transmis oralement dans la langue originelle[2] ; mais on peut alors se demander pourquoi la fixation par l'écriture, lorsqu'elle a eu lieu, ne s'est pas faite tout aussi bien dans cette langue même, et c'est là une question à laquelle il serait bien difficile de répondre. Quoi qu'il en soit, tout cela n'est pas sans présenter certains inconvénients à divers égards, car une langue sacrée peut seule assurer l'invariabilité rigoureuse du texte des Écritures ; les traductions varient nécessairement d'une langue à une autre, et, de plus, elles ne peuvent jamais être qu'approximatives, chaque langue ayant ses modes d'expression propres qui ne correspondent pas exactement à ceux des autres[3] ; même lorsqu'elles rendent aussi bien que possible le sens extérieur et littéral, elles apportent en tout cas bien des obstacles à la pénétration des autres sens plus profonds[4] ; et l'on peut se rendre compte par là de quelques-unes des difficultés toutes spéciales que présente l'étude de la tradition chrétienne pour qui ne veut pas s'en tenir à de simples apparences plus ou moins superficielles.

Bien entendu, tout cela ne veut nullement dire qu'il n'y ait pas de raisons pour que le Christianisme ait ce caractère exceptionnel d'être une tradition sans langue sacrée ; il doit au contraire y en avoir très certainement, mais il faut reconnaître qu'elles n'apparaissent pas clairement à première vue, et sans doute faudrait-il, pour parvenir à les dégager, un travail considérable que nous ne pouvons songer à entreprendre ; du reste, presque tout ce qui touche aux origines du Christianisme et à ses premiers temps est malheureusement enveloppé de bien des obscurités. On pourrait aussi se demander s'il n'y a pas quelque rapport entre ce caractère et un autre qui n'est guère moins singulier : c'est que le Christianisme ne possède pas non plus l'équivalent de la partie proprement « légale » des autres traditions ; cela est tellement vrai que, pour y suppléer, il a dû adapter à son usage l'ancien droit romain, en y faisant d'ailleurs des adjonctions, mais qui, pour lui être propres, n'ont

[1] La version des Septante et la Vulgate.

[2] Cette simple remarque au sujet de la transmission orale devrait suffire à réduire à néant toutes les discussions des « critiques » sur la date prétendue des Évangiles, et elle suffirait en effet si les défenseurs du Christianisme n'étaient eux-mêmes plus ou moins affectés par l'esprit antitraditionnel du monde moderne.

[3] Cet état de choses n'est pas sans favoriser les attaques des « exégètes » modernistes ; même s'il existait des textes en langue sacrée, cela ne les empêcherait sans doute pas de discuter en profanes qu'ils sont, mais du moins serait-il alors plus facile, pour tous ceux qui gardent encore quelque chose de l'esprit traditionnel, de ne pas se croire obligés de tenir compte de leurs prétentions.

[4] Cela est particulièrement visible pour les langues sacrées où les caractères ont une valeur numérique ou proprement hiéroglyphique, qui a souvent une grande importance à ce point de vue, et dont une traduction quelconque ne laisse évidemment rien subsister.

pas davantage leur source dans les Écritures mêmes[1]. En rapprochant ces deux faits d'une part, et en se souvenant d'autre part que, comme nous l'avons fait remarquer en d'autres occasions, certains rites chrétiens apparaissent en quelque sorte comme une « extériorisation » de rites initiatiques, on pourrait même se demander si le Christianisme originel n'était pas en réalité quelque chose de très différent de tout ce qu'on en peut penser actuellement, sinon quant à la doctrine elle-même[2], du moins quant aux fins en vue desquelles il était constitué[3]. Nous n'avons voulu ici, pour notre part, que poser simplement ces questions, auxquelles nous ne prétendrons certes pas donner une réponse ; mais, étant donné l'intérêt qu'elles présentent manifestement sous plus d'un rapport, il serait fort à souhaiter que quelqu'un qui aurait à sa disposition le temps et les moyens de faire les recherches nécessaires à cet égard puisse, un jour ou l'autre, apporter là-dessus quelques éclaircissements.

René Guénon.

[1] On pourrait dire, en se servant d'un terme emprunté à la tradition islamique, que le Christianisme n'a pas de *shariyah* ; cela est d'autant plus remarquable que, dans la filiation traditionnelle qu'on peut appeler « abrahamique », il se situe entre le Judaïsme et l'Islamisme, qui ont au contraire l'un et l'autre une *shariyah* fort développée.

[2] Ou, peut-être faudrait-il plutôt dire, à la partie de la doctrine qui est demeurée généralement connue jusqu'à nos jours ; celle-là n'a certainement pas changé, mais il se peut qu'en outre il y ait eu d'autres enseignements, et certaines allusions des Pères de l'Église ne semblent même guère pouvoir se comprendre autrement ; les efforts faits par les modernes pour amoindrir la portée de ces allusions ne prouvent en somme que les limitations de leur propre mentalité.

[3] L'étude de ces questions amènerait aussi à soulever celle des rapports du Christianisme primitif avec l'Essénianisme, qui est d'ailleurs assez mal connu, mais dont on sait tout au moins qu'il constituerait une organisation ésotérique rattachée au Judaïsme ; on a dit là-dessus bien des choses fantaisistes, mais c'est encore là un point qui mériterait d'être examiné sérieusement.

LES REVUES

— Malgré la mort de son fondateur Oswald Wirth, survenue en 1943, le *Symbolisme* a repris sa publication à partir de décembre 1945, sous la direction de J. Corneloup. — Dans le n° de décembre 1945, un *Plaidoyer pour le Grand Architecte de l'Univers*, par J. Corneloup, insiste très justement sur l'importance essentielle du symbolisme, auquel les Maçons actuels ne témoignent trop souvent qu'« un respect plus verbal que réel », faute d'en comprendre vraiment le sens et la portée. Nous noterons plus particulièrement l'affirmation que « le propre d'un symbole, c'est de pouvoir être entendu de façons diverses suivant l'angle sous lequel on le considère », de sorte qu'« un symbole qui n'admettrait qu'une interprétation ne serait pas un vrai symbole », et aussi la déclaration formelle que, contrairement à ce que certains prétendent, « la Maçonnerie n'est pas et ne peut pas être agnostique ». Malgré cela, cette étude, en ce qui concerne le symbolisme même du Grand Architecte de l'Univers, ne nous paraît pas aller suffisamment au fond de la question, et, de plus, il y est fait appel à certaines considérations de science moderne qui n'ont assurément rien à voir avec le point de vue initiatique. D'autre part, nous nous demandons comment on peut dire qu'« Hiram est extérieur à la Maçonnerie opérative qui l'a emprunté à une douteuse légende hébraïque » ; voilà une assertion bien contestable et qui aurait en tout cas grand besoin d'être expliquée. — Dans le n° de janvier 1946, François Ménard examine *Les sources des idées traditionnelles actuelles* ; il nous paraît exagérer l'influence du platonisme, fût-ce à travers Fabre d'Olivet, sur l'occultisme du siècle dernier ; mais il a tout à fait raison de signaler le caractère hétérogène de la soi-disant « tradition occidentale » que certains ont voulu opposer aux traditions orientales ; « c'est de l'Orient que nous vint toujours la lumière, dit-il, et sa pure clarté spirituelle nous arrive maintenant directement, grâce à des interprètes autorisés et qualifiés ». — J.-H. Probst-Biraben résume les données concernant *Les couleurs symboliques* dans les traditions des différents peuples ; il insiste notamment sur l'hermétisme et son application au blason, et il remarque que l'usage qui est fait des couleurs dans la Maçonnerie présente, par rapport à l'ordre habituel des hermétistes, une interversion qui est peut-être due à l'arrangement artificiel de hauts grades n'ayant eu tout d'abord aucun lien entre eux. — Dans le n° de février, Marius Lepage, parlant *Du but et des moyens de la Franc-Maçonnerie*, précise que celle-ci diffère entièrement des divers genres d'associations profanes par là même qu'elle est une initiation ; les considérations qu'il expose sur le symbolisme de la Lumière, sur l'Évangile de saint Jean, sur la vertu des rites, sur la « délivrance » comme but suprême de l'initiation, sont excellentes pour la plupart ; mais pourquoi faut-il que nous voyions encore reparaître ici la confusion avec la « mystique » ? Le sens actuel de ce mot est trop éloigné de son acception étymologique pour qu'il soit possible de revenir à celle-ci ; ce qui s'appelle « mystique » ou « mysticisme », depuis longtemps déjà, n'est plus la « science du mystère » et encore moins la « science des initiés » ; et dire qu'« il est une technique de la mystique, identique pour toutes les religions et toutes les initiations », c'est non seulement confondre les deux domaines exotérique et ésotérique, mais aussi oublier qu'un des caractères

distinctifs du mysticisme est précisément de n'avoir aucune « technique », celle-ci étant incompatible avec sa nature même. — Dans le n° de mars, François Ménard et Marius Lepage reviennent sur la question du Grand Architecte de l'Univers ; s'il est légitime de dire que celui-ci « n'est pas la Divinité, mais un aspect accessible de la Divinité », mettant l'accent sur « l'aspect ordonnateur et constructif de l'Inconcevable Principe », ce n'est pourtant pas, nous semble-t-il, une raison pour l'assimiler à la conception gnostique du « Démiurge », ce qui lui donnerait un caractère plutôt « maléfique », fort peu en accord avec la place qu'il occupe dans le symbolisme maçonnique, et aussi avec la conclusion même des auteurs, suivant laquelle, en méditant sur la formule du Grand Architecte de l'Univers, « le Maçon qui « comprend bien son Art » saura et « sentira » que l'Ordre dépasse le simple « déisme » profane pour atteindre à une compréhension plus approfondie du Suprême Principe ». — J.-H. Probst-Biraben signale avec raison l'insuffisance des conceptions des sociologues actuels sur *La nature des rites*, auxquels ils n'attribuent le plus souvent qu'un caractère sentimental, à la fois artistique et utilitaire ; à notre avis, il aurait pu aller encore plus loin en ce sens, car, dans les ouvrages profanes qui touchent à cette question, la « documentation » seule est à retenir, et tout le reste montre surtout l'incompréhension de leurs auteurs. — Dans le n° d'avril, un article de J. Corneloup, intitulé *Hypothèses de travail*, accentue encore la confusion, que nous signalions déjà plus haut, entre le point de vue initiatique et celui de la science profane ; celle-ci peut faire des hypothèses tant qu'elle voudra, et c'est même tout ce qu'elle peut faire ; mais que pourrait bien être une hypothèse dans le domaine du symbolisme (nous voulons dire du véritable symbolisme, qui n'a rien de commun avec les pseudo-symboles inventés par les savants modernes), et n'est-ce pas méconnaître complètement le caractère propre de la connaissance initiatique que d'admettre que quoi que ce soit d'hypothétique puisse y trouver place ? — Sous le titre *Noël*, Marius Lepage étudie divers aspects du symbolisme du solstice d'hiver ; nous devons faire remarquer que nous n'avons jamais dit, comme il semble le croire, que le nom de *Janus* est dérivé du sanscrit *yâna*, mais seulement que l'un et l'autre ont la même racine, ce qui n'est nullement contestable, tandis que l'étymologie hébraïque qu'il envisage est tout à fait invraisemblable. — Dans le n° de mai, nous lisons dans un autre article de J. Corneloup, intitulé *Une méthode, un but, une sauvegarde*, que « le but que se propose la méthode symbolique est la recherche de la Vérité » ; nous pensons qu'il y a là un lapsus et qu'il a voulu dire « la connaissance de la Vérité », car il est évident que la recherche ne peut aucunement constituer un but ; mais, même si ce n'est qu'un lapsus, il n'en est pas moins significatif en ce qu'il trahit les tendances inhérentes à l'esprit moderne. D'un autre côté, il n'est pas exact de dire que « la Maçonnerie est la forme moderne de l'initiation », d'abord parce que rien de ce qui a un caractère initiatique, et plus généralement traditionnel, ne peut être qualifié de « moderne » sans contradiction, et ensuite parce que, historiquement, c'est là méconnaître les antécédents antiques et médiévaux de la Maçonnerie ; s'imaginera-t-on donc toujours que celle-ci ne remonte pas plus haut que 1717 ? Cet article se termine par des considérations sur la « loi du silence » qui sont assez judicieuses, mais qui sont loin de représenter tout ce qu'il y aurait à dire sur ce sujet, car elles

ne touchent pas à la véritable nature du secret initiatique. — Dans le n° de juin, Albert Lantoine expose *La genèse du concept de tolérance*, et il paraît en résulter que le « lancement » de cette idée ne fut en somme qu'un acte politique de Guillaume de Hanovre, mais aussi que cet acte influa assez directement sur la constitution de la Maçonnerie sous sa nouvelle forme « spéculative ». Cela confirme encore ce que nous avons toujours pensé sur le rôle que jouèrent dans cette constitution les influences profanes, pénétrant ainsi dans un domaine qui devrait normalement leur être interdit ; mais comment ceux que leurs études historiques amènent à de telles constatations peuvent-ils ne pas s'apercevoir qu'il y a dans ce fait même la marque d'une grave dégénérescence au point de vue initiatique ?

Études Traditionnelles — N^o 260, p. 137-141, juin 1947

CONTEMPLATION DIRECTE ET CONTEMPLATION PAR REFLET

Nous devons revenir encore une fois sur les différences essentielles qui existent entre la réalisation métaphysique ou initiatique et la réalisation mystique, car, à ce sujet, certains ont posé cette question : si la contemplation est, comme nous l'avons dit[1], la plus haute forme de l'activité, et beaucoup plus active en réalité que tout ce qui relève de l'action extérieure, et si, comme on l'admet généralement, il y a aussi contemplation dans les cas des états mystiques, n'y a-t-il pas là quelque chose d'incompatible avec le caractère de passivité qui est inhérent au mysticisme même ? De plus, dès lors qu'on peut parler de contemplation à la fois dans l'ordre métaphysique et dans l'ordre mystique, il pourrait sembler que l'un et l'autre coïncident sous ce rapport, au moins dans une certaine mesure ; ou bien, s'il n'en est pas ainsi, y aurait-il donc deux sortes de contemplation ?

Avant tout, il convient de rappeler à cet égard qu'il y a bien des qualités différentes de mysticisme, et que les formes inférieures de celui-ci ne sauraient être en cause ici, car on ne peut pas y parler réellement de contemplation au vrai sens de ce mot. Il faut écarter, à ce point de vue, tout ce qui a le caractère le plus nettement « phénoménique », c'est-à-dire en somme tous les états où se rencontre ce à quoi les théoriciens du mysticisme appliquent des désignations comme celles de « vision sensible » et de « vision imaginaire » (et d'ailleurs l'imagination rentre également dans l'ordre des facultés sensibles prises au sens le plus étendu), états qu'eux-mêmes considèrent aussi comme inférieurs, et que même, avec juste raison, ils n'envisagent pas sans une certaine méfiance, car il est évident que c'est là que l'illusion peut s'introduire avec la plus grande facilité. Il n'y a de contemplation mystique proprement dite que dans le cas de ce qui est appelé « vision intellectuelle », qui est d'un ordre beaucoup plus « intérieur », et à laquelle n'atteignent que les mystiques qu'on peut dire supérieurs, à tel point qu'il semble que ce soit là en quelque sorte l'aboutissement et comme le but même de leur réalisation ; mais ces mystiques dépassent-ils effectivement par là le domaine individuel ? C'est en cela que consiste au fond toute la question, car c'est cela seul qui, tout en laissant d'ailleurs subsister en tout cas la différence des moyens caractérisant respectivement les deux voies initiatique et mystique, pourrait justifier, quant à leur but, une certaine assimilation comme celle dont nous venons de parler. Il est bien entendu qu'il ne s'agit aucunement pour nous d'amoindrir la portée des différences qualitatives qui existent dans le mysticisme lui-même ; mais il n'en est pas moins vrai que, même pour ce qu'il y a de plus élevé dans celui-ci, cette assimilation impliquerait une confusion qu'il est nécessaire de dissiper.

Nous dirons nettement qu'il y a bien réellement deux sortes de contemplation, qu'on pourrait appeler une contemplation directe et une contemplation par reflet ; de

[1] Voir *Contre le « quiétisme »*, dans le n^o de décembre 1945.

même en effet qu'on peut regarder directement le soleil ou regarder seulement son reflet dans l'eau, de même aussi on peut contempler, soit les réalités spirituelles telles qu'elles sont en elles-mêmes, soit leur reflet dans le domaine individuel. On peut bien parler de contemplation dans les deux cas, et même, en un certain sens, ce sont bien les mêmes réalités qui sont contemplées, comme c'est le même soleil qu'on voit directement ou par son reflet ; mais il n'en est pas moins évident qu'il y a là une très grande différence. Il y a même plus que ne pourrait le faire penser à première vue la comparaison que nous venons de donner, car la contemplation directe des réalités spirituelles implique nécessairement qu'on se transporte soi-même en quelque sorte dans leur propre domaine, ce qui suppose un certain degré de réalisation des états supra-individuels, réalisation qui ne peut jamais être qu'essentiellement active ; par contre, la contemplation par reflet implique seulement qu'on « s'ouvre » à ce qui se présentera comme spontanément (et qui pourra aussi ne pas se présenter, puisque c'est là quelque chose qui ne dépend aucunement de la volonté ou de l'initiative du contemplatif), et c'est pourquoi il n'y a là rien qui soit incompatible avec la passivité mystique. Naturellement, cela n'empêche pas la contemplation d'être toujours, à un degré ou à un autre, une véritable activité intérieure, et d'ailleurs un état qui serait purement passif ne se conçoit peut-être même pas, puisque la simple sensation elle-même a aussi quelque chose d'actif sous un certain rapport ; en fait, la passivité pure n'appartient qu'à la *materia prima* et ne saurait se rencontrer nulle part dans la manifestation. Mais la passivité du mystique consiste proprement en ce qu'il se borne à recevoir ce qui vient à lui, et qui ne peut pas ne pas éveiller en lui une certaine activité intérieure, celle-là même qui constituera précisément sa contemplation ; il est passif parce qu'il ne fait rien pour aller au-devant des réalités qui sont l'objet de cette contemplation, et c'est cela même qui entraîne comme conséquence qu'il ne sort pas de son état individuel. Il faut donc, pour que ces réalités lui deviennent accessibles en quelque façon, qu'elles descendent pour ainsi dire dans le domaine individuel, ou, si l'on préfère, qu'elles s'y reflètent comme nous le disions tout à l'heure ; cette dernière façon de parler est d'ailleurs la plus exacte, parce qu'elle fait mieux comprendre qu'elles ne sont aucunement affectées par cette « descente » apparente, pas plus que le soleil ne l'est par l'existence de son reflet.

Un autre point particulièrement important, et qui se rattache du reste assez étroitement au précédent, c'est que la contemplation mystique, par là même qu'elle n'est qu'indirecte, n'implique jamais aucune identification, mais au contraire, laisse toujours subsister la dualité entre le sujet et l'objet ; à vrai dire, d'ailleurs, il est en quelque sorte nécessaire qu'il en soit ainsi, car cette dualité fait partie intégrante du point de vue religieux comme tel, et, ainsi que nous avons déjà eu souvent l'occasion de le dire, tout ce qui est mysticisme relève proprement du domaine religieux[1]. Ce qui peut prêter à confusion sur ce point, c'est que les mystiques

[1] Ceci ne veut pas dire qu'il n'y ait pas, dans les écrits anciens appartenant à la tradition chrétienne, certaines choses qui ne pourraient se comprendre autrement que comme l'affirmation plus ou moins explicite d'une identification ; mais les modernes, qui d'ailleurs cherchent généralement à en atténuer le sens, les trouvant gênantes parce qu'elles ne rentrent pas dans leurs propres conceptions, commettent une erreur en les rapportant au mysticisme ; il y avait certainement alors, dans le Christianisme même, bien des choses d'un tout autre ordre et dont ils n'ont plus la moindre idée.

emploient volontiers le mot d'« union », et que la contemplation dont il s'agit appartient même plus précisément à ce qu'ils nomment « vie unitive » ; mais cette « union » n'a aucunement la même signification que le *Yoga* ou ses équivalents, de sorte qu'il n'y a là qu'une similitude tout extérieure. Ce n'est pas qu'il soit illégitime d'employer le même mot, car, dans le langage courant lui-même, on parle d'union entre des êtres dans bien des cas divers et où il n'y a évidemment identification entre eux à aucun degré ; il faut seulement avoir toujours le plus grand soin de ne pas confondre des choses différentes sous prétexte qu'un seul mot sert à désigner également les unes et les autres. Dans le mysticisme, insistons-y encore, il n'est jamais question d'identification avec le Principe, ni même avec tel ou tel de ses aspects « non-suprêmes » (ce qui en tout cas dépasserait encore manifestement les possibilités d'ordre individuel) ; et, de plus, l'union qui est considérée comme le terme même de la vie mystique est toujours rapportée à une manifestation principielle envisagée uniquement dans le domaine humain ou par rapport à celui-ci[1].

Il doit être bien entendu, d'autre part, que la contemplation atteinte dans la réalisation initiatique comporte bien des degrés différents, de sorte qu'elle ne va assurément pas toujours jusqu'à une identification ; mais, quand il en est ainsi, elle n'est encore regardée que comme un stade préliminaire, une étape dans le cours de la réalisation, et non point comme le but suprême auquel l'initiation doit conduire finalement[2]. Cela devrait suffire à montrer que les deux voies ne tendent pas réellement à la même fin, puisque l'une d'elles s'arrête à ce qui ne représente pour l'autre qu'une étape secondaire ; et de plus, même à ce degré, il y a une grande différence en ce que, dans l'un des deux cas, c'est un reflet qui est contemplé en quelque sorte en lui-même et pour lui-même, tandis que, dans l'autre, ce reflet n'est pris que comme le point d'aboutissement des rayons dont il faudra suivre la direction pour remonter, à partir de là, jusqu'à la source même de la lumière.

René Guénon.

[1] Le langage même des mystiques est très net à cet égard : il ne s'agit jamais d'union avec le Christ-principe, c'est-à-dire avec le *Logos* en lui-même, ce qui, même sans aller jusqu'à l'identification, serait déjà au delà du domaine humain ; il s'agit toujours d'« union avec le Christ Jésus », expression qui se réfère clairement, d'une façon exclusive, au seul aspect « individualisé » de l'*Avatâra*.

[2] La différence entre cette contemplation préliminaire et l'identification est celle qui existe entre ce que la tradition islamique désigne respectivement comme *aynul-yaqîn* et *haqqul-yaqîn* (voir *Aperçus sur l'Initiation*, p. 173-175).

Études Traditionnelles — N° 258, p. 84-89, juin 1947

LE BLANC ET LE NOIR

Le symbole maçonnique du « pavé mosaïque » (*tessellated pavement*) est de ceux qui sont souvent insuffisamment compris ou mal interprétés ; ce pavé est formé de carreaux alternativement blancs et noirs, disposés exactement de la même façon que les cases de l'échiquier ou du damier. Nous ajouterons tout de suite que le symbolisme est évidemment le même dans les deux cas, car, ainsi que nous l'avons déjà dit en diverses occasions, les jeux ont été, à l'origine, tout autre chose que les simples amusements profanes qu'ils sont devenus actuellement, et d'ailleurs le jeu d'échecs est certainement un de ceux où les traces du caractère « sacré » originel sont demeurées le plus apparentes en dépit de cette dégénérescence.

Au sens le plus immédiat, la juxtaposition du blanc et du noir représente naturellement la lumière et les ténèbres, le jour et la nuit, et, par suite, toutes les paires d'opposés ou de complémentaires (il est à peine besoin de rappeler que ce qui est opposition à un certain niveau devient complémentarisme à un autre niveau, de sorte que le même symbolisme est également applicable à l'une et à l'autre) ; on a donc là, à cet égard, un exact équivalent du symbole extrême-oriental du *yin-yang*[1]. On peut même remarquer que l'interpénétration et l'inséparabilité des deux aspects *yin* et *yang*, qui sont représentées dans ce dernier cas par le fait que les deux moitiés de la figure sont délimitées par une ligne sinueuse, le sont ici aussi par la disposition enchevêtrée des deux sortes de carreaux, tandis qu'une autre disposition, comme par exemple celle de bandes rectilignes alternativement blanches et noires, ne rendrait pas aussi nettement la même idée et pourrait même plutôt faire penser à une juxtaposition pure et simple[2].

Il serait inutile de répéter à ce propos toutes les considérations que nous avons déjà exposées ailleurs en ce qui concerne le *yin-yang* ; nous rappellerons seulement d'une façon plus particulière qu'il ne faut voir dans ce symbolisme, non plus que dans la reconnaissance des dualités cosmiques dont il est l'expression, l'affirmation d'aucun « dualisme », car si ces dualités existent bien réellement dans leur ordre, leurs termes n'en sont pas moins dérivés de l'unité d'un même principe (le *Tai-Ki* de la tradition extrême-orientale). C'est là en effet un des points les plus importants, parce que c'est celui-là surtout qui donne lieu à de fausses interprétations ; certains ont cru pouvoir parler de « dualisme » au sujet du *yin-yang*, probablement par incompréhension, mais peut-être aussi quelquefois avec des intentions d'un caractère plus ou moins suspect ; en tout cas, pour ce qui est du

[1] Voir *La Grande Triade*, chap. IV. — Nous avons eu dernièrement l'occasion de lire un article dont l'auteur rapportait la partie blanche au *yin* et la partie noire au *yang*, alors que c'est le contraire qui est vrai, et prétendait appuyer cette opinion erronée par des expériences « radiesthésiques » ; que faut-il conclure de là, si ce n'est que, en pareil cas, le résultat obtenu est dû tout simplement à l'influence des idées préconçues de l'expérimentateur ?

[2] Cette dernière disposition a cependant été employée aussi dans certains cas ; on sait qu'elle se trouvait notamment dans le *Beaucéant* des Templiers, dont la signification était encore la même.

« pavé mosaïque », une telle interprétation est le plus souvent le fait des adversaires de la Maçonnerie, qui voudraient baser là-dessus une accusation de « manichéisme »[1]. Il est assurément très possible que certains « dualistes » aient eux-mêmes détourné ce symbolisme de son véritable sens pour l'interpréter conformément à leurs propres doctrines, comme ils ont pu altérer pour la même raison les symboles exprimant une unité et une immutabilité inconcevables pour eux[2] ; mais ce ne sont là en tout cas que des déviations hétérodoxes qui n'affectent absolument en rien le symbolisme en lui-même, et, quand on se place au point de vue proprement initiatique, ce ne sont pas de telles déviations qu'il y a lieu d'envisager[3].

Maintenant, outre la signification dont nous avons parlé jusqu'ici, il y en a encore une autre d'un ordre plus profond, et ceci résulte immédiatement du double sens de la couleur noire, que nous avons expliqué en d'autres occasions ; nous venons de considérer seulement son sens inférieur et cosmologique, mais il faut aussi considérer son sens supérieur et métaphysique. On en trouve un exemple particulièrement net dans la tradition hindoue, où celui qui est initié doit être assis sur une peau aux poils noirs et blancs, symbolisant respectivement le non-manifesté et le manifesté[4] ; le fait qu'il s'agit ici d'un rite essentiellement initiatique justifie suffisamment le rapprochement avec le cas du « pavé mosaïque » et l'attribution expresse de la même signification à celui-ci, même si, dans l'état actuel des choses, cette signification a été complètement oubliée. On retrouve donc là un symbolisme équivalent à celui d'*Arjuna*, le « blanc », et de *Krishna*, le « noir », qui sont, dans l'être lui-même, le mortel et l'immortel, le « moi » et le « Soi »[5] ; et, puisque ceux-ci sont aussi les « deux oiseaux inséparablement unis » dont il est question dans les *Upanishads*, ceci évoque encore un autre symbole, celui de l'aigle blanc et noir à deux têtes qui figure dans certains hauts grades maçonniques, nouvel exemple qui, après tant d'autres, montre une fois de plus que le langage symbolique a un caractère véritablement universel.

René Guénon.

---

[1] Ces gens, s'ils étaient logiques, devraient, suivant ce que nous avons dit plus haut, avoir le plus grand soin de s'abstenir de jouer aux échecs pour ne pas risquer de tomber eux-mêmes sous cette accusation ; cette simple remarque ne suffit-elle pas à montrer toute l'inanité de leur argumentation ?

[2] Voir n° d'octobre-novembre 1945, p. 54, à propos du symbolisme d'un plat cathare.

[3] Nous rappellerons aussi, à ce propos, ce que nous avons dit ailleurs sur la question du « renversement des symboles », et plus spécialement la remarque que nous avons faite alors sur le caractère véritablement diabolique que présente l'attribution au symbolisme orthodoxe, et notamment à celui des organisations initiatiques, de l'interprétation à rebours qui est en réalité le fait de la « contre-initiation » (*Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, chap. XXX).

[4] *Shatapatha Brâhmana*, III, 2, 1, 5-7. — À un autre niveau, ces deux couleurs représentent aussi ici le Ciel et la Terre, mais il faut faire attention à ce que, en raison de la correspondance de ceux-ci avec le non-manifesté et le manifesté, c'est alors le noir qui se rapporte au Ciel et le blanc à la Terre, de sorte que les relations existant dans le cas du *yin-yang* se trouvent interverties ; ce n'est d'ailleurs là qu'une application du sens inverse de l'analogie. L'initié doit toucher la jonction des poils noirs et blancs, unissant ainsi les principes complémentaires dont il va naître en tant que « Fils du Ciel et de la Terre » (cf. *La Grande Triade*, chap. IX).

[5] Ce symbolisme est aussi celui des Dioscures ; le rapport de ceux-ci avec les deux hémisphères ou les deux moitiés de l'« Œuf du Monde » nous ramène d'ailleurs à la considération du Ciel et de la Terre que nous avons indiquée dans la note précédente (cf. *La Grande Triade*, chap. V).

LES LIVRES

Paul Chacornac — *Le Comte de Saint-Germain* (Chacornac Frères, Paris). Ce nouveau livre de notre Directeur représente le résultat de longues et patientes recherches poursuivies pendant bien des années ; on s'étonne en voyant quelle prodigieuse quantité d'ouvrages et de documents de toute sorte il a fallu consulter pour arriver à contrôler soigneusement chaque renseignement et l'on ne saurait trop rendre hommage à la scrupuleuse probité d'un tel travail. Si tous les points ne sont pas entièrement éclaircis, ce qui était sans doute impossible, il en est du moins un bon nombre qui le sont, et d'une façon qui semble bien définitive. Pour cela, il a fallu avant tout dissiper les confusions qui ont été commises avec divers autres personnages, notamment avec le lieutenant-général Claude-Louis de Saint-Germain ; celle-là est une des plus fréquentes, mais, en dépit de la similitude de nom et de titre par laquelle elle s'explique, ce n'est pas la moins étonnante, car il s'agit là d'un homme ayant joué un rôle historique parfaitement connu et dans lequel il n'y a rien d'obscur ni de mystérieux. Il y a aussi le prince Rakóczi, dont certains à notre époque ont tiré un grand parti, mais dont l'histoire prétendue n'est qu'un tissu d'invraisemblances ; le plus probable est que ce nom a simplement servi, dans certaines circonstances, à dissimuler la véritable origine du comte de Saint-Germain. Il y a encore un certain nombre d'autres personnages réels ou supposés, et dont une partie ne doivent un semblant d'existence qu'aux fantaisies imaginatives auxquelles ont donné lieu les noms pris par le comte de Saint-Germain lui-même à diverses époques et en différents pays. Le terrain étant ainsi déblayé, il devient beaucoup plus facile de suivre le héros depuis sa première apparition connue à Londres en 1745 jusqu'à sa mort « officielle » chez le prince de Hesse en 1784 ; et, quand il a été fait bonne justice des racontars de Casanova et d'autres « mémorialistes » aussi peu dignes de foi, des mystifications de l'illusionniste Gauve et de quelques autres histoires encore qui furent imputées faussement au comte de Saint-Germain, comme le rôle que certains lui ont attribué dans la révolution russe de 1762, ce qui du reste n'a certes guère de ressemblance avec l'« aventurier » et le « charlatan » que tant de gens ont dépeint, on voit là, en réalité, un homme doué de talents remarquables en divers genres, possédant sur beaucoup de choses des connaissances peu communes, de quelque source qu'il les ait tirées, et qui, s'il eut des amis et des admirateurs partout où il passa, eut aussi, comme il arrive bien souvent en pareil cas, des ennemis acharnés à faire échouer ses entreprises, qu'il s'agisse de sa mission diplomatique en Hollande ou de l'industrie qu'il voulut plus tard monter en Flandre sous le nom de M. de Surmont… Mais, à côté de cette vie proprement « historique », ou à sa suite, il y a aussi la « légende », qui n'a pas cessé de se développer jusqu'à nos jours, surtout en ce qui concerne la « survivance » du comte de Saint-Germain et les manifestations qui lui ont été attribuées après la date de ce que, pour cette raison précisément, nous avons appelé tout à l'heure sa mort « officielle ». Il y a sûrement là-dedans bien des extravagances, dont les moindres ne sont pas celles que les théosophistes, prenant à leur compte l'identification avec le prince Rakóczi, ont répandues au sujet de leur « Maître R. » ; mais il est aussi d'autres choses qu'il

semble plus difficile de rejeter purement et simplement, et dont, même si elles ont été déformées ou mal interprétées, on peut se demander si elles ne renferment pas tout au moins une certaine part de vérité. Il subsiste donc là une énigme, et même, à vrai dire, il y en a encore une autre, celle-là d'ordre purement historique, car, jusqu'ici, le mystère de la naissance du comte de Saint-Germain n'a pas été éclairci ; sur ce dernier point, l'auteur envisage une solution qu'il ne présente que comme une hypothèse, mais qui est en tout cas rendue fort vraisemblable par tout un ensemble de rapprochements assez frappants. D'après cette hypothèse, le comte de Saint-Germain aurait été le fils naturel de Marie-Anne de Neubourg, veuve du roi Charles II d'Espagne, et du comte de Melgar, amirante de Castille, que son immense fortune avait fait surnommer « le banquier de Madrid », ce qui a pu donner lieu à la confusion qui a fait prétendre à certains qu'il était le fils d'un banquier juif. Si cette supposition est exacte, bien des choses s'expliquent sans peine, notamment les ressources considérables dont disposait manifestement le comte de Saint-Germain, les pierreries et les tableaux de maîtres dont il était possesseur, et aussi, ce qui est encore plus important, la confiance que lui témoignèrent toujours les souverains et les grands personnages qui, de Louis XV au prince de Hesse, durent avoir connaissance de cette origine par laquelle il leur était apparenté, mais qui, constituant en quelque sorte un « secret d'État », devait être soigneusement dissimulée à tout autre qu'eux. Quant à l'autre énigme, celle de la « légende », elle est expliquée autant qu'il est possible et interprétée à la lumière des doctrines traditionnelles dans le chapitre final ; comme celui-ci a paru tout d'abord ici même (n^{o} de décembre 1945), nous nous contenterons d'en rappeler le grand intérêt sans y insister davantage. Nous pensons que, à moins qu'on ne veuille s'en tenir encore aux rêveries dont on n'a que trop abusé jusqu'ici dans certains milieux, il ne sera plus possible désormais de parler du comte de Saint-Germain sans se reporter à cet ouvrage, pour lequel nous adressons à son auteur nos vives félicitations.

Émile Dermenghem — *Joseph de Maistre mystique* (« La Colombe », Paris). Il vient de paraître de ce livre une nouvelle édition revue, à laquelle ont été ajoutées d'assez nombreuses notes précisant certains points et indiquant les travaux qui, consacrés à des questions connexes, ont paru depuis sa première publication. Pour ceux de nos lecteurs qui ne connaîtraient pas encore cet ouvrage, nous dirons qu'il expose d'une façon aussi complète que possible la carrière maçonnique de Joseph de Maistre, ses rapports avec les organisations initiatiques rattachées à la Maçonnerie de son temps et avec divers personnages appartenant à ces organisations, et l'influence considérable que leurs doctrines exercèrent sur sa pensée. Le tout est fort intéressant, et d'autant plus que les idées religieuses et sociales de Joseph de Maistre ont été le plus souvent fort mal comprises, voire même parfois entièrement dénaturées et interprétées dans un sens qui ne correspondait nullement à ses véritables intentions ; la connaissance des influences dont il s'agit pouvait seule permettre la mise au point nécessaire. La principale critique que nous aurions à formuler est en somme celle qui porterait sur le titre même du livre, car, à vrai dire, nous ne voyons rien de « mystique » dans tout cela,

et, même lorsque Joseph de Maistre se tint à l'écart de toute activité d'ordre initiatique, il n'apparaît pas qu'il se soit jamais tourné pour cela vers le mysticisme comme d'autres le firent quelquefois ; il ne semble même pas qu'il y ait eu là chez lui un changement réel d'orientation, mais une simple attitude de réserve qu'il estimait, à tort ou à raison, lui être imposée par ses fonctions diplomatiques ; mais peut-on espérer que, dans l'esprit de certains, la confusion des deux domaines initiatique et mystique puisse jamais être entièrement dissipée ?

Louis-Claude de Saint-Martin — *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'Homme et l'Univers*. Introduction de Philippe Lavastine (Éditions du Griffon d'Or, Rochefort-sur-Mer). Cette réédition est certainement plus soignée que l'édition « martiniste » de 1900, mais il y est pourtant resté encore bien des fautes qu'il eût été, semble-t-il, assez facile de faire disparaître. L'auteur de l'introduction y a résumé en quelques pages les principaux traits de la doctrine de Saint-Martin ; mais ne cherche-t-il pas un peu trop à atténuer la différence entre les deux périodes de son existence, nous voulons dire entre son activité initiatique du début et son mysticisme ultérieur ?

R.-M. Gattefossé — *Les Sages Écritures, Essai sur la philosophie et les origines de l'écriture* (Paul Derain, Lyon). L'idée qui est au point de départ de ce livre est excellente, puisqu'il s'agit d'établir la valeur symbolique des caractères de l'écriture, ainsi que leur origine « préhistorique », conformément aux anciennes traditions de tous les peuples. Malheureusement, la façon dont l'auteur a traité ces questions et les résultats auxquels il croit être parvenu dans ses recherches sont bien loin de répondre réellement à ses intentions ; et, tout d'abord, il y aurait déjà des réserves à faire sur la concordance qu'il envisage entre les données traditionnelles sur les périodes cycliques et la chronologie hypothétique des géologues modernes. Ensuite, probablement du fait de certaines circonstances particulières où il s'est trouvé, il paraît avoir été en quelque sorte fasciné par les « tifinars », c'est-à-dire l'ancienne écriture berbère, ainsi que par la langue « tamachèque » que les Touaregs parlent encore actuellement, au point de vouloir en tirer un schéma qu'il s'efforce d'appliquer à tout. Ce schéma, appelé par lui « couronne de tifinars », convient peut-être au cas spécial de l'alphabet en question ; mais, comme les lettres de cet alphabet sont au nombre de dix, il cherche à découvrir partout des ensembles de dix principes qu'il puisse faire correspondre à ces lettres en les disposant de la même façon : dans la Kabbale avec les dix *Sephiroth*, dans les Triades bardiques, dans la mythologie scandinave avec le « cycle des Ases », dans l'hermétisme, dans la philosophie d'Aristote avec ses dix catégories, et jusque dans les théories de la physique moderne ! Le moins qu'on puisse dire de ces arrangements est qu'ils sont tout à fait artificiels et souvent bien « forcés » ; et il y a aussi là, sur les doctrines de l'Inde et de la Chine, quelques considérations dans lesquelles il est impossible d'apercevoir le moindre rapport avec ce qu'elles sont en réalité… Les correspondances planétaires et zodiacales des lettres hébraïques, d'ailleurs bien connues, sont presque la seule chose qui soit ici conforme à une donnée authentiquement traditionnelle, mais précisément elles ne reproduisent plus la

« couronne de tifinars » ; quant à celles des runes scandinaves, si elles sont vraiment exactes, comment se fait-il qu'il reste trois planètes auxquelles ne correspond aucun caractère ? Nous ne voulons pas insister davantage sur tout cela ; mais que dire aussi du soi-disant « lexique tamachèque » placé à la fin de l'ouvrage, et où sont rassemblés des mots appartenant aux langues les plus diverses, qui n'ont certainement rien à voir avec le « tamachèque », et dont l'interprétation témoigne plus en faveur de l'imagination de l'auteur que de ses connaissances linguistiques ?

Paul le Cour — *Hellénisme et Christianisme* (Éditions Bière, Bordeaux). Certains avaient déjà voulu rattacher le Christianisme au Mazdéisme et même au Bouddhisme, et cela pour nier la filiation traditionnelle, pourtant évidente, qui le relie au Judaïsme ; voici maintenant une nouvelle théorie qui, avec les mêmes intentions, prétend le rattacher directement à l'Hellénisme. C'est dans celui-ci qu'il aurait eu réellement sa « source », et le Judaïsme ne serait intervenu qu'après coup pour en altérer le caractère primitif, en y introduisant certaines idées parmi lesquelles celle du « géocentrisme » paraît, nous ne savons trop pourquoi, prendre ici une importance toute particulière. Les raisons invoquées à l'appui de cette thèse sont assez nombreuses, mais elles n'en sont pas plus probantes pour cela, sauf peut-être aux yeux de ceux qui préfèrent la quantité à la qualité ; nous n'entreprendrons certes pas de les examiner une à une, mais nous devons tout au moins remarquer que l'auteur traite d'« interpolations » tout ce qui y est contraire dans les Évangiles, ce qui est toujours un moyen fort commode pour se débarrasser des textes gênants, et aussi que les fantaisies linguistiques qui lui sont coutumières jouent encore un certain rôle là-dedans. À ce dernier point de vue, nous signalerons plus spécialement certaines considérations sur le nom d'Hélène, qui voudrait dire « le neuf sacré », un rapprochement entre le Johannisme et l'école ionienne, une prétendue étymologie grecque du nom de Jérusalem, destinée à soutenir l'assertion que le Judaïsme lui-même aurait fait des emprunts à l'Hellénisme, et enfin l'idée au moins curieuse de faire du grec la « langue sacrée » par excellence ! Ajoutons encore, pour terminer, que nous retrouvons dans ce livre la légende faisant remonter aux premiers temps du Christianisme la médaille dite « de Boyer d'Agen », qui ne date manifestement que de la Renaissance ; il serait bien temps d'en finir une fois pour toutes avec cette histoire, d'autant plus que les fins pour lesquelles elle fut répandue jadis dans le public ne semblent pas avoir été entièrement désintéressées.

Paul le Cour — *Dieu et les Dieux* (Éditions Bière, Bordeaux). Ce livre, destiné à faire suite au précédent, porte, ainsi que l'auteur le reconnaît d'ailleurs lui-même, un titre emprunté à Gougenot des Mousseaux, mais son contenu n'a rien de commun avec l'ouvrage que celui-ci consacra au culte des pierres. Nous retrouvons, dans beaucoup de ses chapitres, des choses que nous avons déjà vues autrefois dans des articles d'*Atlantis* et dont nous avons parlé en leur temps, ce qui nous dispensera d'y revenir en détail ; il n'y a même pas beaucoup de fantaisies nouvelles, mais plutôt des répétitions de celles que nous connaissons, si bien qu'il

semblerait que l'imagination si fertile de l'auteur commence à s'épuiser quelque peu, ce qui serait vraiment dommage… Il envisage une « hiérarchie des Dieux », à la tête de laquelle est le « Dieu suprême » ; au-dessous de celui-ci sont ce qu'il appelle les « Dieux solaires » ; dont le principal est pour lui le « Démiurge », et c'est un des aspects de celui-ci, le « Médiateur », qui se serait incarné dans le Christ ; il y a aussi des « Dieux pluri-solaires », des « Dieux planétaires », des « Génies protecteurs », et peut-être d'autres catégories encore. Au fond, c'est là renouveler tout simplement l'erreur qui consiste à prendre, littéralement et non symboliquement, les aspects ou les attributs divins pour des êtres distincts et même plus ou moins indépendants, erreur qui est celle-là même qui a donné naissance à toutes les déviations « polythéistes » partout où il s'en est produit ; et, à vrai dire, cela n'est pas pour nous surprendre outre mesure de la part d'un tel admirateur de l'Hellénisme. Ce qui est plus étonnant, c'est qu'il puisse croire cette conception conforme au Christianisme ; il est vrai qu'il a sur celui-ci des idées bien spéciales, et aussi que, dans sa pensée, il s'agit probablement surtout de ce que devra être « la future forme religieuse chrétienne de l'Ère du Verseau », sur laquelle on peut assurément se permettre toutes les rêveries qu'on voudra !

P.-J. Gonnet — *Arûpa* (Paul Derain, Lyon). C'est un livre assez singulier, qui donne une impression plutôt confuse et désordonnée, mais qui ne justifie guère son titre, car il y est surtout question de choses appartenant à un ordre tout à fait « formel ». Il y a notamment beaucoup de considérations sur la chimie, qui sont manifestement en rapport avec les préoccupations professionnelles de l'auteur ; il y a même une longue dissertation sur le « lait maternel », qui ferait peut-être un bon article dans une revue spéciale de médecine ou d'hygiène, mais qui n'est vraiment pas à sa place dans un ouvrage qui a par ailleurs la prétention de toucher à l'ésotérisme et aux idées traditionnelles. Il y touche en effet, dans une certaine mesure, par des vues sur les nombres qui ne sont pas sans intérêt, mais qui sont malheureusement exprimées d'une façon fort peu claire ; les informations qui y ont été utilisées sont d'ailleurs loin d'être toutes également sûres. Il y a aussi des pages qui présentent une disposition typographique des plus bizarres, et dont certaines ne contiennent que quelques mots qui, pour nous tout au moins, sont parfaitement incompréhensibles. Quant au récit que fait l'auteur, dans son préambule, au sujet d'une « révélation » qu'il aurait eue dans une sorte d'« état second », et d'après laquelle l'Univers serait entré le 1er décembre 1944 dans une période de « résorption », nous voulons croire qu'il ne s'agit là que d'une simple fiction littéraire, car, s'il en était autrement, ce serait plutôt inquiétant…

LES REVUES

— Dans la revue *L'Âge d'Or* (n^{o} 1), M. Robert Kanters a publié une *Introduction générale à l'étude de l'occultisme* ; il ne prend d'ailleurs pas ce mot dans son sens propre, mais l'étend, d'une part, à tout ce qu'on est convenu d'appeler « sciences occultes », et, d'autre part, aux doctrines ésotériques authentiques aussi bien qu'à leurs modernes contrefaçons ; cela nous paraît

regrettable, car il ne peut qu'en résulter, surtout chez des lecteurs non prévenus, l'impression qu'il y a entre tout cela une certaine communauté de nature, alors qu'il n'en est rien en réalité. Cette réserve faite, nous devons dire que cet exposé, tout en restant forcément un peu sommaire, est certainement, dans son ensemble, beaucoup mieux fait que ne le sont d'ordinaire ceux qui sont ainsi destinés au « grand public » ; l'auteur fait preuve d'une louable prudence, estimant qu'il ne faut rien rejeter *a priori*, mais qu'il convient de « n'admettre jamais rien dans ce domaine sans le vérifier soi-même ou sans se reporter aux sources authentiques ». Dans la première partie, il essaie de mettre un peu d'ordre parmi les multiples sortes de « sciences occultes » ou soi-disant telles, on pourrait seulement lui reprocher de partager les illusions contemporaines sur la valeur de la « méthode statistique », et aussi de ne pas faire une distinction assez nette entre les sciences traditionnelles, ou leurs vestiges plus ou moins dégénérés, et certaines recherches toutes modernes, « métapsychiques » ou autres. Dans la seconde partie, où il s'agit des doctrines ésotériques, il dit quelques mots des différentes traditions orientales, puis des anciennes traditions occidentales ; il remarque qu'il est beaucoup plus difficile de savoir ce que ces dernières furent exactement, ce qui n'a d'ailleurs rien d'étonnant, puisqu'il s'agit en somme de traditions disparues. Le moyen âge lui-même est fort mal connu ; quant à la Renaissance, on y vit paraître des choses déjà fort mêlées, et au XVIII^{e} siècle plus encore. Sur les « mouvements » récents, tels que le théosophisme et ses dérivés, le pseudo-rosicrucianisme et l'occultisme proprement dit, M. Kanters formule des appréciations très justes. Notons encore que, mentionnant « le violent réquisitoire » qu'un certain vulgarisateur a fait paraître sous le titre *L'Occultisme devant la Science*, il déclare qu'« on en retiendra tout au plus comment le rationalisme scientiste peut abrutir un homme que l'on n'a pas de raison de supposer congénitalement stupide » ; ce jugement est plutôt dur, mais nous ne pouvons que l'approuver entièrement !

— Dans la même revue (n^{os} 5-6), M. Raoul Auclair étudie *Le songe de Nabuchodonosor* ; il propose une interprétation de la prophétie de Daniel qui diffère surtout de celle qui est le plus habituellement admise en ce que, outre les quatre parties de la statue qu'on fait correspondre respectivement aux quatre empires assyrien, perse, macédonien et romain, il considère les pieds « de fer mêlé d'argile » comme formant une cinquième partie distincte, qui se rapporterait aux temps actuels, et les raisons qu'il en donne paraissent assurément très plausibles. Il y a là, sur les cycles (il fait remarquer notamment que « la vision comporte, outre son sens immédiat et historique, une acception plus largement symbolique où sont représentés les quatre âges du monde »), et aussi sur la signification hermétique de divers symboles, des considérations tout à fait conformes aux données traditionnelles. On peut seulement s'étonner que tout cela aboutisse à une conclusion par trop « exotérique » : dire que, « dans le nouvel âge d'or, tous seront chrétiens dans une civilisation chrétienne », n'est-ce pas oublier que cet « âge d'or » sera la première période d'un autre cycle, où ne pourra se retrouver aucune des formes traditionnelles particulières qui appartiennent en propre au cycle actuel,

et qu'il est d'ailleurs tout à fait impossible de dire quels pourront être les caractères d'une civilisation qui sera celle d'une autre humanité ?

— Dans *Hommes et Mondes* (n° de février 1947), M. Henri Sérouya donne sur *La Kabbale* une étude assez simplifiée et « extérieure », et où il y a malheureusement bien des confusions : ainsi, il parle indifféremment d'« initiés » et de « mystiques », comme si c'était pour lui la même chose ; il admet l'interprétation « panthéiste » de certains modernes, sans se rendre compte de son incompatibilité avec le caractère métaphysique qu'il reconnaît par ailleurs à la Kabbale, et il va même jusqu'à dire que « Dieu est le reflet de tout », ce qui est une étrange inversion de la vérité ; il ne voit qu'une « dissimulation volontaire » et des « procédés artificiels » dans la façon dont les Kabbalistes commentent les Écritures, et il méconnaît évidemment la pluralité des sens de celles-ci et la constitution même des langues sacrées, aussi bien que la nature réelle des rapports de l'exotérisme et de l'ésotérisme ; il paraît trouver étonnant qu'*En Soph*, dont il se fait d'ailleurs une conception « spinoziste », ne soit pas le « Dieu créateur », comme si les aspects divins s'excluaient les uns les autres, ou comme si le « Suprême » et le « Non-Suprême » se situaient au même niveau ; il donne de l'arbre séphirothique un schéma qui n'a rien de traditionnel et où manque notamment l'indication de la « colonne du milieu » ; il confond l'« embryonnat » avec la « métempsychose » ; et, citant Lao-Tseu vers la fin, il lui attribue, nous ne savons d'après quelle « source », un livre intitulé *Le Doctrinal* ! D'autre part il est bien difficile de se rendre compte exactement de ce qu'il pense de tout cela au fond, et il est fort à craindre qu'il n'y voie rien de plus ni d'autre que des « idées philosophiques » ou des « spéculations abstraites » d'un genre un peu spécial ; quant aux raisons pour lesquelles il s'y intéresse, elles semblent être d'un ordre très contingent, et plus sentimentales qu'intellectuelles ; éprouverait-il même encore quelque attrait pour la Kabbale s'il comprenait qu'elle n'a réellement rien de commun avec le mysticisme ?

Études Traditionnelles — N° 261, p. 177-182, juillet-août 1947

ESPRIT ET INTELLECT

On nous a fait remarquer que, tandis qu'il est souvent affirmé que l'esprit n'est autre qu'*Âtmâ*, il y a cependant des cas où ce même esprit paraît s'identifier seulement à *Buddhi* ; n'y a-t-il pas là quelque chose de contradictoire ? Il ne suffirait pas d'y voir une simple question de terminologie, car, s'il en était ainsi, on pourrait tout aussi bien ne pas s'arrêter là et accepter indistinctement les multiples sens plus ou moins vagues et abusifs donnés vulgairement au mot « esprit », alors que, au contraire, nous nous sommes toujours appliqué à les écarter soigneusement ; et l'insuffisance trop évidente des langues occidentales, en ce qui concerne l'expression des idées d'ordre métaphysique, ne doit certes pas empêcher de prendre toutes les précautions nécessaires pour éviter les confusions. Ce qui justifie ces deux emplois d'un même mot, c'est, disons-le tout de suite, la correspondance qui existe entre différents « niveaux » de réalité, et qui rend possible la transposition de certains termes d'un de ces niveaux à l'autre.

Le cas dont il s'agit est en somme comparable à celui du mot « essence », qui est aussi susceptible de s'appliquer de plusieurs façons différentes ; en tant qu'il est corrélatif de « substance », il désigne proprement, au point de vue de la manifestation universelle, *Purusha* envisagé par rapport à *Prakriti*, mais il peut aussi être transposé au delà de cette dualité, et il en est forcément ainsi lorsqu'on parle de l'« Essence divine », même si, comme il arrive le plus souvent en Occident, ceux qui emploient cette expression ne vont pas, dans leur conception de la Divinité, au delà de l'Être pur[1]. De même, on peut parler de l'essence d'un être comme complémentaire de sa substance, mais on peut aussi désigner comme l'essence ce qui constitue la réalité ultime, immuable et inconditionnée de cet être ; et la raison en est que la première n'est en définitive rien d'autre que l'expression de la seconde à l'égard de la manifestation. Or, si l'on dit que l'esprit d'un être est la même chose que son essence, on peut aussi l'entendre dans l'un et l'autre de ces deux sens ; et, si l'on se place au point de vue de la réalité absolue, l'esprit ou l'essence n'est et ne peut être évidemment rien d'autre qu'*Âtmâ*. Seulement, il faut bien remarquer qu'*Âtmâ*, comprenant en soi et principiellement toute réalité, ne peut par là même entrer en corrélation avec quoi que ce soit ; ainsi, dès lors qu'il s'agit des principes constitutifs d'un être dans ses états conditionnés, ce qu'on y envisage comme l'esprit, par exemple dans le ternaire « esprit, âme, corps », ne peut plus être l'*Âtmâ* inconditionné, mais ce qui le représente en quelque sorte de la façon la plus directe dans la manifestation. Nous pourrions ajouter que ce n'est même plus l'essence corrélative de la substance, car, s'il est vrai que c'est par rapport à la manifestation que celle-ci doit être considérée, elle n'est cependant pas dans la manifestation même ; ce ne pourra donc être proprement que le premier et le plus élevé de tous les principes manifestés, c'est-à-dire *Buddhi*.

[1] L'emploi du terme *Purushottama*, dans la tradition hindoue, implique précisément la même transposition par rapport à ce que désigne *Purusha* dans son sens le plus habituel.

Il faut aussi, dès lors qu'on se place au point de vue d'un état de manifestation tel que l'état individuel humain, faire intervenir ici ce qu'on pourrait appeler une question de « perspective » : c'est ainsi que, lorsque nous parlons de l'universel en le distinguant de l'individuel, nous devons y comprendre non seulement le non-manifesté, mais aussi tout ce qui, dans la manifestation elle-même, est d'ordre supra-individuel, c'est-à-dire la manifestation informelle, à laquelle *Buddhi* appartient essentiellement. De même, l'individualité comme telle comprenant l'ensemble des éléments psychiques et corporels, nous ne pouvons désigner que comme spirituels les principes transcendants par rapport à cette individualité, ce qui est précisément encore le cas de *Buddhi* ou de l'intellect ; c'est pourquoi nous pouvons dire, comme nous l'avons fait souvent, que, pour nous, l'intellectualité pure et la spiritualité sont synonymes au fond ; et d'ailleurs l'intellect lui-même est aussi susceptible d'une transposition du genre de celles dont il a été question plus haut, puisqu'on n'éprouve en général aucune difficulté à parler de l'« Intellect divin ». Nous ferons encore remarquer à ce propos que, bien que les *gunas* soient inhérents à *Prakriti*, on ne peut regarder *sattwa* que comme une tendance spirituelle (ou, si l'on préfère, « spiritualisante »), parce qu'il est la tendance qui oriente l'être vers les états supérieurs ; c'est là, en somme, une conséquence de la même « perspective » qui fait apparaître les états supra-individuels comme des degrés intermédiaires entre l'état humain et l'état inconditionné, bien que, entre celui-ci et un état conditionné quelconque, fût-il le plus élevé de tous, il n'y ait réellement aucune commune mesure[1].

Ce sur quoi il convient d'insister tout particulièrement, c'est la nature essentiellement supra-individuelle de l'intellect pur ; c'est d'ailleurs seulement ce qui appartient à cet ordre qui peut vraiment être dit « transcendant », ce terme ne pouvant normalement s'appliquer qu'à ce qui est au delà du domaine individuel. L'intellect n'est donc jamais individualisé ; ceci correspond encore à ce qu'on peut exprimer, au point de vue plus spécial du monde corporel, en disant que quelles que puissent être les apparences, l'esprit n'est jamais réellement « incarné », ce qui est d'ailleurs également vrai dans toutes les acceptions où ce mot d'« esprit » peut être pris légitimement[2]. Il résulte de là que la distinction qui existe entre l'esprit et les éléments d'ordre individuel est beaucoup plus profonde que toutes celles qu'on peut établir parmi ces derniers, et notamment entre les éléments psychiques et les éléments corporels, c'est-à-dire entre ceux qui appartiennent respectivement à la manifestation subtile et à la manifestation grossière, lesquelles ne sont en somme l'une et l'autre que des modalités de la manifestation formelle[3].

Ce n'est pas tout encore : non seulement *Buddhi*, en tant qu'elle est la première des productions de *Prakriti*, constitue le lien entre tous les états de manifestation, mais

[1] Cf. F. Schuon, *Des modes de la réalisation spirituelle*, dans le n° d'avril-mai 1947, p. 119, note 3.
[2] On pourrait même dire que c'est là ce qui marque, d'une façon tout à fait générale, la distinction la plus nette et la plus importante entre ces acceptions et les sens illégitimes qui sont trop souvent attribués à ce même mot.
[3] C'est aussi pourquoi, en toute rigueur, l'homme ne peut pas parler de « son esprit » comme il parle de « son âme » ou de « son corps », le possessif impliquant qu'il s'agit d'un élément appartenant proprement au « moi », c'est-à-dire d'ordre individuel. Dans la division ternaire des éléments de l'être, l'individu comme tel est composé de l'âme et du corps tandis que l'esprit (sans lequel il ne pourrait d'ailleurs exister en aucune façon) est transcendant par rapport à lui.

d'un autre côté, si l'on envisage les choses à partir de l'ordre principiel, elle apparaît comme le rayon lumineux directement émané du Soleil spirituel, qui est *Âtmâ* lui-même ; on peut donc dire qu'elle est aussi la première manifestation d'*Âtmâ*[1], quoiqu'il doive être bien entendu que, en soi, celui-ci ne pouvant être affecté ou modifié par aucune contingence demeure toujours non manifesté[2]. Or la lumière est essentiellement une et n'est pas d'une nature différente dans le Soleil et dans ses rayons, qui ne se distinguent de lui qu'en mode illusoire à l'égard du Soleil lui-même (bien que cette distinction n'en soit pas moins réelle pour l'œil qui perçoit ces rayons, et qui représente ici l'être situé dans la manifestation[3]) ; en raison de cette « connaturalité » essentielle, *Buddhi* n'est donc en définitive pas autre chose que l'expression même d'*Âtmâ* dans la manifestation. Ce rayon lumineux qui relie tous les états entre eux est aussi représenté symboliquement comme le « souffle » par lequel ils subsistent, ce qui, on le remarquera, est strictement conforme au sens étymologique des mots désignant l'esprit (que ce soit le latin *spiritus* ou le grec *pneuma*) ; et, ainsi que nous l'avons déjà expliqué en d'autres occasions, il est proprement le *sûtrâtmâ*, ce qui revient encore à dire qu'il est en réalité *Âtmâ* même, ou, plus précisément, qu'il est l'apparence que prend *Âtmâ* dès que, au lieu de ne considérer que le Principe suprême (qui serait alors représenté comme le Soleil contenant en lui-même tous ses rayons à l'état « indistingué »), on envisage aussi les états de manifestation, cette apparence n'étant d'ailleurs telle, en tant qu'elle semble donner au rayon une existence distincte de sa source, que du point de vue des êtres qui sont situés dans ces états, car il est évident que l'« extériorité » de ceux-ci par rapport au Principe ne peut être que purement illusoire.

La conclusion qui résulte immédiatement de là, c'est que, tant que l'être est, non pas seulement dans l'état humain, mais dans un état manifesté quelconque, individuel ou supra-individuel, il ne peut y avoir pour lui aucune différence effective entre l'esprit et l'intellect, ni par conséquent entre la spiritualité et l'intellectualité véritable. En d'autres termes, pour parvenir au but suprême et final, il n'y a d'autre voie pour cet être que le rayon même par lequel il est relié au Soleil spirituel ; quelle que soit la diversité apparente des voies existant au point de départ, elles doivent toutes s'unifier tôt ou tard dans cette seule voie « axiale » ; et, quand l'être aura suivi celle-ci jusqu'au bout, il « entrera dans son propre Soi », hors duquel il n'a jamais été qu'illusoirement, puisque ce « Soi », qu'on l'appelle analogiquement esprit, essence ou de quelque autre nom qu'on voudra, est identique à la réalité absolue en laquelle tout est contenu, c'est-à-dire à l'*Âtmâ* suprême et inconditionné.

René Guénon.

---

[1] Cf. *La Grande Triade*, p. 80, note 2.

[2] Il est, suivant la formule upanishadique, « ce par quoi tout est manifesté, et qui n'est soi-même manifesté par rien ».

[3] On sait que la lumière est le symbole traditionnel de la nature même de l'esprit ; nous avons fait remarquer ailleurs qu'on rencontre également, à cet égard, les expressions de « lumière spirituelle » et de « lumière intelligible », comme si elles étaient en quelque sorte synonymes, ce qui implique encore manifestement une assimilation entre l'esprit et l'intellect.

Études Traditionnelles — N° 261, p. 210-213, juillet-août 1947

MÂYÂ

M. A. K. Coomaraswamy a fait remarquer récemment[1] qu'il est préférable de traduire *Mâyâ* par « art » plutôt que par « illusion » comme on le fait le plus habituellement ; cette traduction correspond en effet à un point de vue qu'on pourrait dire plus principiel. « Celui qui produit la manifestation par le moyen de son « art » est l'Architecte divin, et le monde est son « œuvre d'art » ; comme tel, le monde n'est ni plus ni moins irréel que ne le sont nos propres œuvres d'art, qui, à cause de leur impermanence relative, sont aussi irréelles si on les compare à l'art qui « réside » dans l'artiste ». Le danger principal de l'emploi du mot « illusion », en effet, c'est qu'on risque trop souvent de le faire synonyme d'« irréalité » entendue d'une façon absolue, c'est-à-dire de considérer les choses qu'on dit illusoires comme n'étant qu'un néant pur et simple, alors qu'il s'agit seulement de degrés différents dans la réalité ; mais nous reviendrons plus loin sur ce point. Pour le moment, nous ajouterons à ce propos que la traduction assez fréquente de *Mâyâ* par « magie », qu'on a prétendu parfois appuyer sur une similitude verbale tout extérieure et qui ne résulte en fait d'aucune parenté étymologique, nous paraît fortement influencée par le préjugé occidental moderne qui veut que la magie n'ait que des effets purement imaginaires, dépourvus de toute réalité, ce qui revient encore à la même erreur. En tout cas, même pour ceux qui reconnaissent la réalité, dans leur ordre relatif, des phénomènes produits par la magie, il n'y a évidemment aucune raison d'attribuer aux productions de l'« art » divin un caractère spécialement « magique », non plus d'ailleurs que de restreindre de quelque autre façon la portée du symbolisme qui les assimile aux « œuvres d'art » entendues dans leur sens le plus général[2].

« *Mâyâ* est le « pouvoir » maternel (*Shakti*) par lequel agit l'Entendement divin » ; plus précisément encore, elle est *Kriyâ-Shakti*, c'est-à-dire l'« Activité divine » (en tant que celle-ci est distinguée de la « Volonté divine », qui est *Ichchhâ-Shakti*). Comme telle, elle est inhérente à *Brahma* même ou au Principe suprême ; elle se situe donc à un niveau incomparablement supérieur à celui de *Prakriti*, et, si celle-ci est aussi appelée *Mâyâ*, notamment dans le *Sânkhya*, c'est qu'elle n'est en réalité que le reflet de cette *Shakti* dans l'ordre « cosmologique[3] » ; on peut d'ailleurs remarquer ici l'application du sens inverse de l'analogie, la suprême Activité se reflétant dans la pure passivité, et la « toute-puissance » principielle dans la potentialité de la *materia prima*. De plus, *Mâyâ*, par là même qu'elle est l'« art » divin qui réside dans le Principe, s'identifie aussi à la

[1] Compte rendu du livre posthume d'Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, dans la *Review of Religion*, n° de mars 1947.

[2] Il est bien entendu que ce sens doit être conforme à la conception traditionnelle de l'art, et non pas aux théories « esthétiques » des modernes.

[3] Dans la terminologie occidentale, on pourrait dire ici qu'il ne faut pas confondre la *Natura naturans* avec la *Natura naturata*, bien que toutes deux soient désignées par le nom de *Natura*.

« Sagesse », *Sophia*, entendue exactement dans le même sens que dans la tradition judéo-chrétienne ; et, comme telle, elle est la mère de l'*Avatâra* : elle l'est tout d'abord, quant à sa génération éternelle, en tant que *Shakti* du Principe, qui ne fait d'ailleurs qu'un avec le Principe lui-même dont elle n'est que l'aspect « maternel »[1] ; et elle l'est aussi, quant à sa naissance dans le monde manifesté, en tant que *Prakriti*, ce qui montre encore plus nettement la connexion existant entre ces deux aspects supérieur et inférieur de *Mâyâ*[2].

Nous pouvons faire une autre remarque, se rattachant directement à ce qui vient d'être dit de l'« art » divin, en ce qui concerne la signification du « voile de *Mâyâ* » : celui-ci est avant tout le « tissu » dont est faite la manifestation universelle ; nous retrouvons donc là le symbolisme traditionnel du tissage dont nous avons parlé ailleurs[3], et, bien qu'on semble généralement ne pas s'en rendre compte, cette signification est indiquée très clairement dans certaines représentations, où sur ce voile sont figurés des êtres divers appartenant au monde manifesté. Ce n'est donc que secondairement que ce voile apparaît en même temps comme cachant ou enveloppant en quelque sorte le Principe, et cela parce que le déploiement de la manifestation dissimule en effet celui-ci à nos regards ; ce point de vue, qui est celui des êtres manifestés, est d'ailleurs encore inverse du point de vue principiel, car il fait apparaître la manifestation comme « extérieure » par rapport au Principe, tandis qu'elle ne peut en réalité lui être qu'« intérieure », puisque rien ne saurait exister d'une façon quelconque en dehors du Principe qui, par là même qu'il est infini, contient nécessairement toutes choses en soi.

Ceci nous ramène à la question de l'illusion : ce qui est proprement illusoire, c'est le point de vue qui fait considérer la manifestation comme extérieure au Principe ; et c'est en ce sens que l'illusion est aussi « ignorance » (*avidyâ*), c'est-à-dire précisément le contraire ou l'inverse de la « Sagesse » dont nous parlions plus haut ; c'est là, pourrait-on dire, l'autre face de *Mâyâ*, mais à la condition d'ajouter que cette face n'existe que comme conséquence de la façon erronée dont nous envisageons ses productions. Celles-ci sont véritablement autres que ce qu'elles nous semblent être, car elles expriment toutes quelque chose du Principe, comme toute œuvre d'art exprime quelque chose de son auteur, et c'est là ce qui fait toute leur réalité ; celle-ci n'est donc qu'une réalité dépendante et « participée », qui peut être dite nulle au regard de la réalité absolue du Principe[4], mais qui, en elle-même, n'en est pas moins une réalité. L'illusion peut donc, si l'on veut, être entendue en

---

[1] Krishna dit : « Bien que sans naissance,… Je nais de ma propre *Mâyâ* » (*Bhagavad-Gîtâ*, IV, 6).

[2] Cf. *La Grande Triade*, chap. I[er], partie finale ; il doit être bien entendu à ce propos que la tradition chrétienne, n'envisageant pas distinctement l'aspect « maternel » dans le Principe même, ne peut, explicitement tout au moins, se placer, quant à sa conception de la *Theotokos*, qu'au second des deux points de vue que nous venons d'indiquer. Comme le dit M. Coomaraswamy, « ce n'est pas par accident que le nom de la mère du Bouddha est *Mâyâ* » (de même que, chez les Grecs, *Maïa* est la mère d'Hermès) ; c'est là-dessus que repose aussi le rapprochement que certains ont voulu faire entre ce nom de *Mâyâ* et celui de *Maria*.

[3] Le *Symbolisme de la Croix*, chap. XIV.

[4] M. Coomaraswamy rappelle à cet égard une parole de saint Augustin : « *Quo comparata nec pulchra, nec bona, nec sunt* » (*Confessions*, XI, 4).

deux sens différents, soit comme une fausse apparence que les choses prennent par rapport à nous, soit comme une moindre réalité de ces choses mêmes par rapport au Principe ; mais, dans l'un et l'autre cas, elle implique nécessairement un fondement réel, et, par conséquent, elle ne saurait jamais être en aucune façon assimilée à un pur néant.

René Guénon.

LES LIVRES

Jean Malfatti de Montereggio — *Études sur la Mathèse, ou Anarchie et Hiérarchie de la Science.* Traduction de Christien Ostrowski. Introduction de Gilles Deleuze (Éditions du Griffon d'Or, Paris). Cette réédition, qui reproduit avec quelques légères modifications la traduction française parue en 1849, n'était certes pas inopportune, car ce livre est de ceux dont on parle souvent, mais que bien peu ont lu. Quant à sa valeur propre, nous devons dire qu'il nous semble présenter surtout un intérêt de curiosité, car la vérité est qu'il « date » terriblement, et cela non pas seulement en ce qui concerne les considérations biologiques et médicales, qui portent assurément la marque de leur époque, mais où se trouvent des vues ingénieuses et qui mériteraient peut-être d'être reprises sous une autre forme ; il « date » aussi, et même plus encore, par ce qui s'y rapporte à la tradition hindoue. Celle-ci était bien peu connue à cette époque en Europe, où on n'en avait que des notions tout à fait fragmentaires et souvent peu exactes ; de plus, c'était le temps où certains avaient inventé une « symbolique » qui ne suppléait que fort mal à leur ignorance du véritable symbolisme, et dont l'influence est ici très visible. Rassemblant dix principes assez hétéroclites et dont le choix n'est pas moins arbitraire que l'ordre dans lequel il les range, l'auteur a voulu y voir une correspondance avec les nombres, et, partant de cette idée, il s'est ingénié à découvrir dans les figurations qu'il avait à sa disposition des choses qui n'y sont certainement pas ; il est à peine besoin d'ajouter que, par contre, toute signification d'ordre métaphysique lui échappe complètement. Au lieu de donner la place principale à de semblables fantaisies, il aurait beaucoup mieux fait de présenter simplement ses spéculations sur les nombres comme d'inspiration pythagoricienne, ce qui eût été plus justifié ; elles restent d'ailleurs, dans leur ensemble, plutôt vagues et obscures, et il est difficile de voir nettement comment il en tire certaines applications. Ce qui est peut-être le plus digne de remarque, à un point de vue qu'on pourrait dire « historique », c'est le rôle considérable que cet ouvrage et d'autres du même genre ont joué dans la constitution de l'occultisme de la fin du XIX^e^ siècle ; reposant sur des informations aussi peu sûres et les mettant à la place des données traditionnelles authentiques qui lui faisaient entièrement défaut, est-il étonnant que celui-ci n'ait jamais été qu'un assemblage de rêveries sans la moindre solidité ? Mais il est bon qu'on puisse s'en rendre compte en se reportant aux sources, et, au fond, c'est peut-être là ce qui fait le principal intérêt d'une réédition comme celle-là.

J.-M. Ragon — *De la Maçonnerie occulte et de l'Initiation hermétique*. Introduction de A. Volguine (Éditions des Cahiers Astrologiques, Nice). C'est là encore un autre livre qui « date », lui aussi, quoique d'une façon quelque peu différente du précédent, et surtout dans sa première partie, où sont passées en revue les différentes choses qu'on a l'habitude de ranger sous la dénomination assez vague de « sciences occultes ». À part certaines considérations sur les nombres et sur les mots sacrés, il n'y a là, à vrai dire, rien de spécialement maçonnique, si ce n'est l'idée que les Maçons devraient faire entrer ces sciences dans l'objet de leurs

études ; l'auteur avait même formé le projet de constituer trois grades ou « écoles d'instruction » qui y auraient été plus particulièrement consacrés et qui auraient en quelque sorte « doublé » les trois grades symboliques ; ce qui est plutôt singulier, c'est qu'il ait pu penser qu'ils auraient été, par rapport à ceux-ci, ce que les « grands mystères » étaient par rapport aux « petits mystères » ; voilà qui témoigne assurément d'une conception initiatique bien limitée… D'autre part, il importe de noter la place prépondérante qui est donnée là-dedans au magnétisme, car nous y trouvons encore une confirmation de l'influence véritablement néfaste que celui-ci exerça sur les milieux maçonniques, et cela, comme nous l'avons déjà fait remarquer en d'autres occasions, dès la fin du XVIII^{e} siècle, c'est-à-dire dès l'époque même de Mesmer, dont le « Rite de l'Harmonie Universelle » est évoqué ici, et dont le rôle semble même avoir été surtout, quoique peut-être inconsciemment, de détourner les Maçons de préoccupations plus sérieuses et plus réellement initiatiques ; on ne voit d'ailleurs que trop, chez Ragon, à quelle conception grossièrement matérialisée du « monde invisible » aboutissaient ces théories « fluidiques ». La seconde partie, sur l'initiation hermétique, est d'un intérêt plus direct au point de vue proprement maçonnique, surtout pour la documentation qu'elle contient, et malgré la forme plutôt bizarre et fantaisiste qu'y prennent certains mythes, notamment ceux de l'Égypte, dont l'« interprétation philosophique » ressemble d'ailleurs beaucoup à celle de Pernéty et s'en inspire manifestement pour une bonne part. Quant à la conception que Ragon lui-même se faisait de l'hermétisme, il serait difficile de dire jusqu'où elle pouvait aller exactement, mais, quoiqu'il paraisse reconnaître que les symboles alchimiques avaient un double sens, il est à craindre qu'elle n'ait pas été bien loin ; la façon dont il parle parfois à ce propos des « sciences utiles », aussi bien que celle dont il cherche d'autre part à justifier son intérêt pour le magnétisme, semblerait même indiquer que, pour lui, l'initiation ne devait guère viser à autre chose qu'à former des « bienfaiteurs de l'humanité ». — Dans son introduction, M. Volguine insiste surtout sur l'astrologie et ses rapports avec le symbolisme maçonnique, et cela se comprend facilement, puisque c'est en somme sa « spécialité » ; mais il reproche à Ragon de nier l'astrologie et de ne la considérer que comme une « superstition ». Or nous devons dire que, en nous reportant au chapitre indiqué à ce sujet, ce que nous y avons trouvé est assez sensiblement différent : il y est dit que l'astrologie « est certainement la première et, par conséquent, la plus antique des sciences et des superstitions », et il résulte assez clairement du contexte que ces deux derniers mots se rapportent respectivement à la véritable astrologie et aux abus plus ou moins charlatanesques auxquels elle a donné lieu. Quant à l'affirmation que la première est disparue depuis longtemps, nous n'y contredirions certes pas pour notre part, et nous ajouterions seulement que les tentatives qui sont faites actuellement pour la reconstituer, bien que ne rentrant assurément pas dans la catégorie des abus dont il vient d'être question, n'en sont pourtant encore que des déformations d'un autre genre … À un autre point de vue, il est vraiment étonnant qu'on puisse croire que les anciens grades hermétiques dont Ragon cite les rituels aient jamais fait partie de l'« échelle des 33 degrés », qui appartient exclusivement au Rite Écossais Ancien et Accepté et n'a rien à voir avec les autres « systèmes » de hauts grades passés ou

présents ; nous voulons pourtant penser que cette confusion n'est qu'apparente et résulte seulement d'une rédaction peu claire et insuffisamment explicite. Il y a encore un autre point que nous devons signaler et qui ne peut malheureusement donner lieu au même doute : il s'agit d'un certain « Ordre Maçonnique Astrologique Humaniste », en sept degrés, qui fut fondé en Belgique, en 1917, par des membres de la Maçonnerie Mixte, et qui est qualifié de « parfaitement régulier » ; comment une organisation essentiellement irrégulière aurait-elle bien pu donner naissance à un Rite régulier ? C'est là un problème que nous ne nous chargerons certes pas de résoudre ; à notre avis, il y a là tout simplement la preuve que certains ont des idées bien peu nettes sur les questions de régularité maçonnique !

LES REVUES

— Dans le *Symbolisme* (n° de juillet 1946), J. Corneloup, dans un article intitulé *Maçonnerie éducative ou Maçonnerie initiatique*, remarque avec juste raison que « les Loges se sont ingéniées à donner des lumières à leurs membres, au lieu de les aider à rechercher *la Lumière* ; en d'autres termes, les Maçons ont consacré le plus clair de leur temps et le meilleur de leur effort à la tâche éducative de la Maçonnerie, en négligeant et même en ignorant la tâche initiatique » ; mais, quand il ajoute que d'ailleurs « l'initiation ne s'oppose pas à l'éducation » et que celle-ci est même « une des voies qui préparent à l'initiation », il aurait été bon de préciser un peu de quelle sorte d'éducation il s'agit, car il y a une certaine éducation profane qui est tout le contraire d'une préparation à cet égard. D'autre part, il est exact qu'on ne peut pas donner de l'initiation une définition à proprement parler, et cela, ajouterons-nous, parce que toute définition est forcément limitative ; mais les quelques notions qui sont ici exposées pour « en rendre l'idée concevable » sont vraiment bien sommaires, et on n'a pas l'impression que la « faculté de compréhension » dont il est question s'étende bien loin. Ajoutons que nous ne comprenons pas très bien comment on peut parler de « la conjonction dans une même organisation, au XVII^e^ siècle, des Maçons opératifs et des Maçons acceptés », comme si ces derniers n'avaient pas toujours été des membres non « professionnels » de la Maçonnerie opérative, et aussi qu'une allusion aux « égrégores » nous paraît refléter quelque chose de la confusion que nous avons signalée dans un récent article. — Dans le n° d'août, Marius Lepage s'attache à marquer une différence entre *Rites et rituels* ; il s'agit naturellement en cela des rituels écrits, dont il souligne très justement le caractère de simples « aide-mémoire ». Il regrette que « la Maçonnerie ne possède pas l'organisme qui permettrait de maintenir les rites dans leur pureté primitive et authentique » ; il pense d'ailleurs que, « tout en gardant intégralement intacts les principes fondamentaux de l'initiation formelle, les rites doivent se matérialiser dans des rituels adaptés à la mentalité des hommes auxquels ils s'adressent », et cela encore est juste, mais il faudrait pourtant préciser que cette adaptation n'est légitime que dans certaines limites, car elle ne devrait jamais impliquer aucune concession à l'esprit antitraditionnel qui caractérise le monde moderne. Il y a malheureusement

encore dans cet article une certaine confusion entre les « initiations » et les « religions », et aussi une affirmation de l'origine « magique » des rites qui est plus que contestable ; ce sont d'ailleurs là des points sur lesquels nous nous sommes expliqué assez souvent pour qu'il n'y ait pas besoin d'y insister davantage. — Dans le numéro de septembre, Jules Boucher parle *De l'Initiation* dans un article qui témoigne d'un assez fâcheux pessimisme ; il n'a pas tort, assurément, de dénoncer les méfaits du rationalisme et de déplorer la banalité de certaines « spéculations » qui n'ont rien d'initiatique ; mais il paraît méconnaître totalement la valeur propre de l'initiation virtuelle, et il termine ainsi : « Est-il possible de s'opposer à la décadence de la Maçonnerie ? Il faudrait pour cela retrouver la « Parole perdue », et il nous semble bien que cette Parole (ce Verbe initiatique) est à jamais perdue ». Cet article est suivi d'une réponse de Marius Lepage qui remet très bien les choses au point, et dont nous citerons ces quelques extraits : « Nous vivons des années d'obscuration accélérée de tous les principes spirituels qui ont, jusqu'à ce jour, soutenu la substance du monde ; ce monde va bientôt s'écrouler… L'incompréhension des hommes en face de l'expression humaine du sacré est bien le signe le plus marquant de la proximité de la fin des temps. Pourquoi vous en affliger ? Ce qui est doit être, et toutes choses concourent à leur fin. La décadence apparente de toutes les organisations initiatiques n'est que l'effet de la corruption des hommes, de plus en plus éloignés du Principe. En quoi cela peut-il nous intéresser si nous sommes assurés que cette fin d'un monde s'intègre dans l'harmonie universelle et si nous avons bien compris l'enseignement de la Chambre du Milieu ?… C'est au sein des organisations initiatiques, en dépit de leurs déviations et de leur altération, que se retrouveront les derniers témoins de l'Esprit, ceux par qui la Lettre sera conservée et transmise aux adeptes qui recevront la charge de la faire connaître aux hommes d'un autre cycle. C'est aussi pourquoi nous ne devons pas désespérer ; savons-nous quand et comment les paroles que nous prononçons ébranleront chez quelqu'un de nos Frères les centres subtils, et feront de lui un gardien de la Tradition ? ». — Dans le n^{o} de novembre, François Ménard expose quelques considérations sur *La Justice* et sur le symbolisme de la balance, en connexion avec la loi des « actions et réactions concordantes » qui régit la manifestation universelle. *Des Notes sur la Maçonnerie indienne*, par Silas H. Shepherd, contiennent des renseignements intéressants sur la Tradition si peu connue des Indiens de l'Amérique du Nord ; le titre est d'ailleurs inexact, car il s'agit évidemment là d'une forme d'initiation tout à fait différente de la forme maçonnique, et à laquelle on ne peut pas sans extension abusive appliquer le nom de cette dernière. — Une étude de J.-H. Probst-Biraben sur *L'ésotérisme héraldique et les symboles*, dans les n^{os} de juillet à octobre, réunit une documentation assez considérable sur ce sujet ; il y insiste notamment sur l'origine orientale des armoiries et sur leurs rapports avec l'hermétisme, rapports qui leur sont d'ailleurs communs avec « les figures du Tarot, les marques corporatives », et sans doute bien d'autres choses encore qui, au moyen âge, eurent un caractère similaire ; « sans la connaissance du symbolisme hermétique, l'art héraldique demeure la plupart du temps incompréhensible ». Ce que nous trouvons plutôt étonnant, c'est que l'auteur ne veuille pas admettre que « des symboles ésotériques

aient été introduits dans les écus par les nobles eux-mêmes », parce que ceux-ci « n'étaient en général ni instruits ni surtout initiés », et ils n'en auraient même pas soupçonné le sens réel ; n'aurait-il jamais entendu parler de l'existence d'une initiation chevaleresque, et s'imaginerait-il que l'instruction extérieure doive constituer une condition préalable de l'initiation ? Que des clercs et même des artisans aient collaboré parfois à la composition des armoiries, cela est assurément fort possible ; mais n'est-ce pas tout simplement parce qu'il y avait entre eux et les nobles des relations d'ordre initiatique dont on retrouve encore bien d'autres indices, et précisément surtout dans le domaine de l'hermétisme ? Une autre idée contestable est celle qu'il existe des symboles qui peuvent être dits proprement « méditerranéens » ; nous avouons ne pas voir très bien à quelle forme traditionnelle une telle désignation pourrait correspondre. — Les n^{os} de juillet à novembre contiennent aussi une longue étude de François Ménard sur *La Vierge hermétique*, au cours de laquelle sont abordées des questions assez diverses, mais se rapportant toutes à l'ordre cosmologique tel qu'il est envisagé plus particulièrement dans les formes traditionnelles occidentales. C'est ainsi qu'est étudié tout d'abord le symbolisme du « vase hermétique », qui correspond à un certain aspect de la Vierge ; puis l'auteur cherche à préciser le sens de la « Sagesse hermétique » de Kuhnrath, et il en tire la conclusion que « la Vierge est le principe essentiel de l'hermétisme », mais que « cet aspect est pourtant orthodoxe, c'est-à-dire qu'il est en rapport avec le domaine métaphysique qui est, on le sait, celui du Principe suprême », ce rapport correspondant d'ailleurs à celui qui doit exister normalement entre l'« art royal » et l'« art sacerdotal ». Ensuite, à propos de la Vierge comme « Lumière de gloire », nous trouvons une sorte de fantaisie scientifique sur la « lumière coronale », plutôt regrettable à notre avis, d'abord parce que les choses de ce genre n'ont qu'un caractère fort hypothétique, et aussi parce que, comme tout ce qui est inspiré de la science profane, elles n'ont réellement rien de commun avec les données traditionnelles, hermétiques ou autres, mais, par contre, rappellent un peu trop le genre de spéculation chère aux occultistes. Nous en dirons à peu près autant sur « le cycle de l'azote et la trame du monde sensible », bien que l'auteur ait du moins pris la précaution de faire remarquer, à propos de la force dont les modalités diverses constituent cette « trame », que « l'hermétisme a cet avantage considérable sur la science moderne de connaître cette force pour ainsi dire par le dedans, c'est-à-dire qu'il l'a identifiée avec la lumière qui est en l'homme et qu'il a reconnu que, à un certain degré, sa volonté bien dirigée peut agir sur elle et obtenir ainsi des résultats définis, par une technique sûre » ; nous dirions plus nettement, pour notre part, que, dans ces deux cas de l'hermétisme et de la science moderne, ce n'est pas d'une connaissance du même ordre qu'il s'agit en réalité. Il est ensuite question de la « Vierge zodiacale », ainsi que du mythe de Cérès avec lequel elle est en relation en tant que « signe de terre » ; puis vient une esquisse des différentes étapes de la réalisation hermétique suivant la description symbolique que Dante en a donnée dans la *Divine Comédie*. En voulant « élucider le mystère hiéroglyphique de *Hokmah* », l'auteur a malheureusement commis une grave erreur : il a confondu le *hé* final avec un *heth*, ce qui, naturellement, fausse entièrement son calcul et son interprétation. Quant à

sa conclusion, d'après laquelle « la Vierge hermétique, en tant qu'elle se trouve en contact avec les choses sensibles et matérielles, est la forme de la Déesse (c'est-à-dire en somme de la *Shakti*) la mieux adaptée à notre Occident et à notre époque de matérialisme outrancier », dirons-nous qu'elle nous semble quelque peu en contradiction avec le fait que, dans cet Occident moderne, les sciences traditionnelles sont complètement perdues ?

— Dans les *Cahiers du Sud* (n° 280, 1946), un article intitulé *Magie guerrière dans la Rome antique*, par M. Paul Arnold, contient d'intéressants renseignements sur certains rites, notamment ceux qui accompagnaient les déclarations de guerre ; mais l'interprétation en est-elle toujours bien exacte ? On peut se demander s'il n'y a vraiment là que de la « magie », c'est-à-dire si ces rites ne mettaient en jeu que de simples influences psychiques, ou s'ils n'étaient pas plutôt « théurgiques », c'est-à-dire destinés à provoquer l'intervention de certaines influences spirituelles. Dès lors qu'on reconnaît qu'ils avaient pour but essentiel de « transformer l'ennemi en victime sacrificielle », et que, par suite, la bataille elle-même « devenait un gigantesque sacrifice », on devrait logiquement reconnaître aussi leur caractère proprement « théurgique » ; mais il faudrait pour cela savoir éviter toutes les confusions courantes entre des choses d'ordre entièrement différent… Nous en dirons autant en ce qui concerne la *devotio*, par laquelle un général se sacrifiait lui-même pour le salut de l'armée ; certains cas de dégénérescence plus ou moins tardive, comme celui dont témoigne l'emploi du même mot *devotio* pour désigner une opération de sorcellerie, ne changent absolument rien au caractère originel d'un tel rite. La consécration des « dépouilles opimes », après une victoire, représentait aussi un véritable sacrifice ; et la conclusion qui pour nous se dégage de tout cela, c'est surtout que, là comme dans les autres civilisations traditionnelles, le sacrifice constituait réellement l'acte rituel par excellence.

Études Traditionnelles — N° 262, p. 221-224, septembre 1947

LES IDÉES ÉTERNELLES

Dans notre dernier article, nous avons fait remarquer, à propos de l'assimilation de l'esprit à l'intellect, qu'on n'éprouve aucune difficulté à parler de l'« Intellect divin », ce qui implique évidemment une transposition de ce terme au-delà du domaine de la manifestation ; mais ce point mérite que nous nous y arrêtions davantage, car c'est là que se trouve en définitive le fondement même de l'assimilation dont il s'agit. Nous noterons tout de suite que, à cet égard encore, on peut se placer à des niveaux différents, suivant qu'on s'arrête à la considération de l'Être ou qu'on va au-delà de l'Être ; mais d'ailleurs il va de soi que, lorsque les théologiens envisagent l'Intellect divin ou le Verbe comme le « lieu des possibles », ils n'ont en vue que les seules possibilités de manifestation, qui, comme telles, sont comprises dans l'Être ; la transposition qui permet de passer de celui-ci au Principe suprême ne relève plus du domaine de la théologie, mais uniquement de celui de la métaphysique pure.

On pourrait se demander s'il y a identité entre cette conception de l'Intellect divin et celle du « monde intelligible » de Platon, ou, en d'autres termes, si les « idées » entendues au sens platonicien sont la même chose que celles qui sont éternellement contenues dans le Verbe. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit bien des « archétypes » des êtres manifestés ; cependant, il peut sembler que, d'une façon immédiate tout au moins, le « monde intelligible » correspond à l'ordre de la manifestation informelle plutôt qu'à celui de l'Être pur, c'est-à-dire que, suivant la terminologie hindoue, il serait *Buddhi*, envisagée dans l'Universel, plutôt qu'*Âtmâ*, même avec la restriction qu'implique pour celui-ci le fait de s'en tenir à la seule considération de l'Être. Il va de soi que ces deux points de vue sont l'un et l'autre parfaitement légitimes[1] ; mais, s'il en est ainsi, les « idées » platoniciennes ne peuvent être dites proprement « éternelles », car ce mot ne saurait s'appliquer à rien de ce qui appartient à la manifestation, fût-ce à son degré le plus élevé et le plus proche du Principe, tandis que les « idées » contenues dans le Verbe sont nécessairement éternelles comme lui, tout ce qui est d'ordre principiel étant absolument permanent et immuable et n'admettant aucune sorte de succession[2]. Malgré cela, il nous paraît très probable que le passage de l'un des points de vue à l'autre devait toujours demeurer possible pour Platon lui-même comme il l'est en réalité ; nous n'y insisterons d'ailleurs pas davantage, préférant laisser à d'autres le

[1] Il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que l'« idée » ou l'« archétype », envisagé dans l'ordre de la manifestation informelle et par rapport à chaque être, correspond au fond, quoique sous une forme d'expression différente, à la conception catholique de l'« ange gardien ».

[2] Nous ne faisons ici aucune distinction entre le domaine de l'Être et ce qui est au delà, car il est évident que les possibilités de manifestation, envisagées plus spécialement en tant qu'elles sont comprises dans l'Être, ne diffèrent réellement en rien de ces mêmes possibilités en tant qu'elles sont contenues, avec toutes les autres, dans la Possibilité totale ; toute la différence est seulement dans le point de vue ou le « niveau » auquel on se place, suivant que l'on considère ou non le rapport de ces possibilités avec la manifestation elle-même.

soin d'examiner de plus près cette dernière question, dont l'intérêt est en somme plus historique que doctrinal.

Ce qui est assez étrange, c'est que certains semblent ne considérer les idées éternelles que comme de simples « virtualités » par rapport aux êtres manifestés dont elles sont les « archétypes » principiels ; il y a là une illusion qui est sans doute due surtout à la distinction vulgaire du « possible » et du « réel », distinction qui, comme nous l'avons expliqué ailleurs[1], ne saurait avoir la moindre valeur au point de vue métaphysique. Cette illusion est d'autant plus grave qu'elle entraîne une véritable contradiction, et il est difficile de comprendre qu'on puisse ne pas s'en apercevoir ; en effet, il ne peut rien y avoir de virtuel dans le Principe, mais, bien au contraire, la permanente actualité de toutes choses dans un « éternel présent », et c'est cette actualité même qui constitue l'unique fondement réel de toute existence. Pourtant, il en est qui poussent la méprise si loin qu'ils paraissent ne regarder les idées éternelles que comme des sortes d'images (ce qui, remarquons-le en passant, implique encore une autre contradiction en prétendant introduire quelque chose de formel jusque dans le Principe), n'ayant pas avec les êtres eux-mêmes un rapport plus effectif que ne peut en avoir leur image réfléchie dans un miroir ; c'est là, à proprement parler, un renversement complet des rapports du Principe avec la manifestation, et la chose est même trop évidente pour avoir besoin de plus amples explications. La vérité est assurément fort éloignée de toutes ces conceptions erronées : l'idée dont il s'agit est le principe même de l'être, c'est-à-dire ce qui fait toute sa réalité, et sans quoi il ne serait qu'un pur néant ; soutenir le contraire revient à couper tout lien entre l'être manifesté et le Principe, et, si l'on attribue en même temps à cet être une existence réelle, cette existence, qu'on le veuille ou non, ne pourra qu'être indépendante du Principe, de sorte que, comme nous l'avons déjà dit en une autre occasion[2], on aboutit ainsi inévitablement à l'erreur de l'« association ». Dès lors qu'on reconnaît que l'existence des êtres manifestés, dans tout ce qu'elle a de réalité positive, ne peut être rien d'autre qu'une « participation » de l'être principiel, il ne saurait y avoir le moindre doute là-dessus ; si l'on admettait à la fois cette « participation » et la prétendue « virtualité » des idées éternelles, ce serait encore là une contradiction de plus. En fait, ce qui est virtuel, ce n'est point notre réalité dans le Principe, mais seulement la conscience que nous pouvons en avoir en tant qu'êtres manifestés, ce qui est évidemment tout à fait autre chose ; et ce n'est que par la réalisation métaphysique que peut être rendue effective cette conscience de ce qui est notre être véritable, en dehors et au-delà de tout « devenir », c'est-à-dire la conscience, non pas de quelque chose qui passerait en quelque sorte par-là de la « puissance » à l'« acte », mais bien de ce que, au sens le plus absolument réel qui puisse être, nous sommes principiellement et éternellement.

[1] Voir *Les États multiples de l'être*, chap. II.
[2] Voir *Les « racines des plantes »*, dans le n° de septembre 1946.

Maintenant, pour rattacher ce que nous venons de dire des idées éternelles à ce qui se rapporte à l'intellect manifesté, il faut naturellement revenir encore à la doctrine du *sûtrâtmâ*, quelle que soit d'ailleurs la forme sous laquelle on l'exprimera, car les différents symbolismes employés traditionnellement à cet égard sont parfaitement équivalents au fond. Ainsi, en reprenant la représentation à laquelle nous avons déjà recouru précédemment, on pourra dire que l'Intellect divin est le Soleil spirituel, tandis que l'intellect manifesté en est un rayon[1] ; et il ne peut pas y avoir plus de discontinuité entre le Principe et la manifestation qu'il n'y en a entre le Soleil et ses rayons[2]. C'est donc bien par l'intellect que tout être, dans tous ses états de manifestation, est rattaché directement au Principe, et cela parce que le Principe, en tant qu'il contient éternellement la « vérité » de tous les êtres, n'est lui-même pas autre chose que l'Intellect divin[3].

René Guénon.

[1] Ce rayon sera d'ailleurs unique en réalité tant que *Buddhi* sera envisagée dans l'Universel (c'est alors le « pied unique du Soleil » dont il est parlé aussi dans la tradition hindoue), mais il se multipliera indéfiniment en apparence par rapport aux êtres particuliers (le rayon *sushumnâ* par lequel chaque être, dans quelque état qu'il soit situé, est relié d'une façon permanente au Soleil spirituel).

[2] Ce sont ces rayons qui, suivant le symbolisme que nous avons exposé ailleurs, réalisent la manifestation en la « mesurant » par leur extension effective à partir du Soleil (voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, chap. III).

[3] Dans les termes de la tradition islamique, *el-haqîqah* ou la « vérité » de chaque être, quel qu'il soit, réside dans le Principe divin en tant que celui-ci est lui-même *El-Haqq* ou la « Vérité » au sens absolu.

Études Traditionnelles — N° 262, p. 259-262, septembre 1947

LA CHAÎNE D'UNION

Parmi les symboles maçonniques qui semblent être le plus souvent assez peu compris de nos jours se trouve celui de la « chaîne d'union[1] », qui entoure la Loge à sa partie supérieure. Certains veulent y voir le cordeau dont les Maçons opératifs se servaient pour tracer et délimiter le contour d'un édifice ; ils ont assurément raison, mais pourtant cela ne suffit pas, et il faudrait tout au moins se demander quelle était la valeur symbolique de ce cordeau lui-même[2]. On pourrait aussi trouver anormale la position assignée à un « outil » qui devait servir à effectuer un tracé sur le sol, et cela encore n'est pas sans exiger quelques explications.

Pour comprendre ce dont il s'agit, il faut avant tout se rappeler que, au point de vue traditionnel, tout édifice quel qu'il soit était toujours construit suivant un modèle cosmique ; il est d'ailleurs expressément spécifié que la Loge est une image du Cosmos, et c'est sans doute là le dernier souvenir de cette donnée qui ait subsisté jusqu'aujourd'hui dans le monde occidental. Dès lors qu'il en était ainsi, l'emplacement d'un édifice devait être déterminé et « encadré » par quelque chose qui correspondait d'une certaine façon à ce qu'on pourrait appeler le « cadre » même du Cosmos ; nous allons voir tout à l'heure ce qu'est celui-ci, et nous pouvons dire tout de suite que le tracé « matérialisé » par le cordeau en représentait à proprement parler une projection terrestre. Nous avons d'ailleurs vu déjà quelque chose de semblable en ce qui concerne le plan des cités établies suivant les règles traditionnelles[3] ; en fait, ce cas et celui des édifices pris isolément ne diffèrent pas essentiellement à cet égard, car c'est bien toujours de l'imitation d'un même modèle cosmique qu'il s'agit en tout cela.

Quand l'édifice est construit, et même dès qu'il a commencé à s'élever, le cordeau n'a évidemment plus aucun rôle à jouer ; aussi la position de la « chaîne d'union » ne se réfère-t-elle pas précisément au tracé qu'il a servi à effectuer, mais bien plutôt à son prototype cosmique, dont le rappel, par contre, a toujours sa raison d'être pour déterminer la signification symbolique de la Loge et de ses différentes parties. Le cordeau lui-même, sous cette forme de la « chaîne d'union », devient alors le symbole du « cadre » du Cosmos ; et sa position se comprend sans peine si, comme il en est effectivement, ce « cadre » a un caractère céleste et non plus

[1] Dans le Compagnonnage, on dit « chaîne d'alliance ».
[2] Ce symbole porte aussi une autre dénomination, celle de « houppe dentelée », qui paraît plutôt désigner proprement le pourtour d'un dais : or, on sait que le dais est un symbole du Ciel (par exemple le dais du char dans la tradition extrême-orientale) ; mais, comme on va le voir, il n'y a là en réalité aucune contradiction.
[3] Voir *Le Zodiaque et les points cardinaux*, dans le n° d'octobre-novembre 1945.

terrestre[1] ; par une telle transposition, ajouterons-nous, la Terre ne fait en somme que restituer au Ciel ce qu'elle lui avait tout d'abord emprunté.

Ce qui rend le sens du symbole particulièrement net, c'est que, tandis que le cordeau, en tant qu'« outil », est naturellement une simple ligne, la « chaîne d'union », au contraire, a des nœuds de distance en distance[2] ; ces nœuds sont ou doivent être normalement au nombre de douze[3], et ainsi ils correspondent évidemment aux signes du Zodiaque[4]. C'est bien en effet le Zodiaque, à l'intérieur duquel se meuvent les planètes, qui constitue véritablement l'« enveloppe » du Cosmos, c'est-à-dire ce « cadre » dont nous avons parlé[5], et il est évident que c'est bien réellement là, comme nous l'avons dit, un « cadre » céleste.

Maintenant, il y a encore autre chose qui n'est pas moins important : c'est qu'un « cadre » a parmi ses fonctions, et peut-être même pour fonction principale, celle de maintenir à leur place les divers éléments qu'il contient ou renferme à son intérieur, de façon à en former un tout ordonné, ce qui est d'ailleurs, comme on le sait, la signification étymologique même du mot « Cosmos »[6]. Il doit donc en quelque manière « relier » ou « unir » ces éléments entre eux, ce qu'exprime du reste formellement la désignation de la « chaîne d'union », et c'est même de là que résulte, en ce qui concerne celle-ci, sa signification la plus profonde, car, comme tous les symboles qui se présentent sous la forme d'une chaîne, d'une corde ou d'un fil, c'est au *sûtrâtmâ* qu'elle se rapporte en définitive. Nous nous bornerons à appeler l'attention sur ce point sans entrer pour cette fois dans de plus amples explications, parce que nous aurons bientôt à y revenir, ce caractère étant encore plus clairement apparent dans le cas de certains autres « encadrements » symboliques que nous nous proposons d'examiner dans une prochaine étude.

René Guénon.

---

[1] C'est pourquoi l'assimilation au pourtour d'un dais est également justifiée, tandis qu'elle ne le serait évidemment pas pour la projection terrestre de ce « cadre » céleste.

[2] Ces nœuds sont dits « lacs d'amour » ; ce nom, ainsi que leur forme particulière, porte peut-être en un certain sens la marque du XVIII^e^ siècle, mais il se peut cependant aussi qu'il y ait là un vestige de quelque chose qui remonte beaucoup plus loin, et qui pourrait même se rattacher assez directement au symbolisme des « Fidèles d'Amour ».

[3] Le « Tableau de la Loge », d'ailleurs inusité en fait, qui figure en tête de la *Maçonnerie occulte* de Ragon, est manifestement incorrect, tant pour le nombre des nœuds de la « chaîne d'union », que pour la position assez étrange et même inexplicable qui est attribuée aux signes zodiacaux.

[4] Certains pensent que ces douze nœuds impliquent, au moins « idéalement », l'existence d'un nombre égal de colonnes, soit dix en outre des deux colonnes de l'Occident auxquelles correspondent les extrémités de la « chaîne d'union ». Il est à remarquer, à ce propos, qu'une disposition semblable, quoique sous une forme circulaire, se trouve dans certains monuments mégalithiques dont le rapport avec le Zodiaque est également évident.

[5] Nous renverrons encore, au sujet de la division zodiacale des cités, à l'article auquel nous nous sommes déjà référé plus haut ; il convient de noter, en rapport avec ce qui nous reste à dire ici, que c'est cette division même qui assigne leurs places respectives aux différents éléments dont la réunion constitue la cité. On trouve aussi un autre exemple d'« enveloppe » zodiacale dans le symbolisme extrême-oriental du *Ming-tang*, avec ses douze ouvertures, que nous avons expliqué ailleurs (*La Grande Triade*, chap. XVI).

[6] On peut dire que notre monde est « ordonné » par l'ensemble des déterminations temporelles et spatiales qui sont liées au Zodiaque, d'une part par le rapport direct de celui-ci avec le cycle annuel, et, d'autre part, par sa correspondance avec les directions de l'espace (il va de soi que ce dernier point de vue est en étroite relation aussi avec la question de l'orientation traditionnelle des édifices).

LES LIVRES

G. Persigout — *Le Cabinet de Réflexion. — Considérations historiques et philosophiques sur le contenu et la portée ésotériques de l'Épreuve de la Terre* (R. Méré, Paris). Ce gros volume est constitué par la réunion, avec quelques adjonctions, des articles sur ce sujet qui ont paru autrefois dans le *Symbolisme*, et dont nous avons déjà parlé à mesure de leur publication. L'auteur a d'ailleurs voulu, dans son avant-propos, répondre à certaines objections que nous avions formulées alors ; mais nous devons lui dire franchement que la façon dont il le fait n'est aucunement de nature à nous faire modifier notre avis à cet égard. Il cherche surtout à justifier ses fréquentes références à des conceptions philosophiques et scientifiques des plus profanes : « Nous adressant au monde profane, dit-il, force est bien de partir des sciences profanes pour l'amener sur le plan des sciences traditionnelles ». Or, d'une part, c'est là une chose tout à fait impossible, parce que le point de vue même des sciences profanes est incompatible avec celui des sciences traditionnelles, et que, par suite, les premières, bien loin d'acheminer vers les secondes, ne peuvent au contraire que constituer un obstacle à leur compréhension ; d'autre part, nous ne voyons vraiment pas comment ni pourquoi, quand on traite des questions d'ordre initiatique, on peut vouloir « s'adresser au monde profane » et c'est là une idée que, pour notre part, nous n'avons certes jamais eue ! En outre, nous nous demandons qui prétend viser cette autre phrase : « En définitive, ce n'est pas en voulant les orientaliser à tout prix qu'on induira les esprits modernes d'Occident à penser autrement qu'en Occidentaux ». Cela ressemble fort à certaines insinuations que nous avons déjà parfois rencontrées ailleurs, mais dans lesquelles il nous est impossible de nous reconnaître, car nous n'avons jamais eu la moindre intention d'« orientaliser à tout prix » qui que ce soit ; ce que nous voudrions plutôt, c'est tout simplement induire ceux qui en sont capables « à penser autrement qu'en modernes », puisque l'esprit moderne ne fait réellement qu'un avec l'esprit antitraditionnel. Qu'après cela ils adhèrent à une tradition orientale ou occidentale, suivant ce qui convient le mieux à leurs aptitudes, c'est l'affaire de chacun, et cela ne saurait nous concerner en aucune façon ; est-ce d'ailleurs de notre faute si tout ce qui est tradition est tellement affaibli actuellement en Occident que beaucoup peuvent estimer plus avantageux de chercher d'un autre côté ? Nous n'insisterons pas davantage, et nous ajouterons seulement que, malgré l'apparence d'un plan rigoureusement établi, l'ouvrage, dans son ensemble, demeure assez confus à bien des égards, ce qui arrive d'ailleurs toujours quand on veut mettre trop de choses dans un seul livre, et aussi que les quelques explications supplémentaires concernant la théorie du « Panpsychisme universel » ne réussissent malheureusement pas à rendre celle-ci beaucoup plus claire ; nous craignons bien, en tout cas, que les vues particulières de l'auteur n'aient dans cette théorie une plus grande part que les données traditionnelles.

Albert Lantoine — *La Franc-Maçonnerie. Extrait de l'Histoire générale des Religions* (Aristide Quillet, Paris). Cette étude, abondamment illustrée d'intéressantes reproductions de documents anciens, débute par les considérations

sur la « genèse du concept de tolérance » dont nous avons déjà parlé à propos de leur publication sous la forme d'un article à part dans le *Symbolisme* (voir n° d'avril-mai 1947, comptes rendus de revues). Le plan général de l'ouvrage dans lequel elle devait entrer exigeait sans doute que la Maçonnerie y fût présentée comme une sorte de « religion », alors qu'elle est pourtant tout autre chose en réalité, et cela implique forcément une certaine confusion entre les deux domaines exotérique et ésotérique. Nous ne croyons d'ailleurs pas que ce soit uniquement pour cette raison que l'auteur prend un peu trop facilement son parti des infiltrations de l'esprit profane qui se produisirent à partir de 1717 ; se rend-il suffisamment compte que des influences de ce genre ne pourraient aucunement s'exercer dans une organisation initiatique qui serait restée tout ce qu'elle doit être vraiment ? Quoi qu'il en soit, il faut le louer de ne pas déprécier outre mesure, comme le font tant d'autres, l'ancienne Maçonnerie opérative ; seulement, quand il estime que, dès le XVII^e^ siècle, celle-ci était déjà réduite à presque rien et tombée entre les mains d'une majorité de Maçons « acceptés » qui auraient préparé les voies à sa transformation en Maçonnerie spéculative, il y a bien des raisons de douter de l'exactitude de telles suppositions… Nous préférons les parties qui se rapportent à des époques plus récentes et mieux connues ; l'auteur y est davantage sur son véritable terrain, qui est en somme celui de l'historien, et, comme tel, il fait d'ailleurs preuve, ainsi qu'à son ordinaire, d'une remarquable impartialité. Il fait notamment justice, d'excellente façon, de la légende trop répandue sur le rôle que la Maçonnerie française du XVIII^e^ siècle aurait joué dans la préparation de la Révolution et au cours même de celle-ci, légende qui fut d'abord lancée par des adversaires de la Maçonnerie, mais ensuite admise, et peut-être même encore amplifiée, par des Maçons trop affectés par l'esprit moderne. Il reconnaît nettement, d'autre part, que l'intrusion de la politique dans les temps postérieurs, quelles que soient les raisons qui peuvent l'expliquer en fait, ne saurait être regardée que comme une déviation « vers des buts trop terrestres » ; mais il semble espérer qu'un redressement à cet égard est toujours possible, et, assurément, nul ne souhaite plus que nous qu'il en soit ainsi. Quant à sa conclusion, où la Maçonnerie est envisagée comme pouvant devenir la « future citadelle des religions », beaucoup penseront probablement que ce n'est là qu'un beau rêve ; pour notre part, nous dirions plutôt que ce rôle n'est pas tout à fait celui d'une organisation initiatique qui se tiendrait strictement dans son domaine propre, et que, si celle-ci peut réellement « venir au secours des religions » dans une période d'obscuration spirituelle presque complète, c'est d'une façon assez différente de celle-là, mais qui du reste, pour être moins apparente extérieurement, n'en serait cependant que d'autant plus efficace.

C. Chevillon — *La Tradition universelle* (Paul Derain, Lyon). À cause de la mort tragique de l'auteur en 1944, nous voudrions pouvoir ne dire que du bien de ce livre posthume ; mais, malheureusement, nous y retrouvons encore ce même caractère vague et inconsistant que nous avions toujours remarqué dans ses précédents ouvrages. Il y a pourtant une certaine amélioration en ce sens que, dès lors qu'il en est arrivé à parler de « Tradition universelle », il semble par là même

avoir renoncé finalement à l'attitude « anti-orientale » que nous lui avions connue jadis ; mais cela ne va pas bien loin, car il ne s'agit guère en somme que de vues qu'on peut dire « philosophiques », donc demeurant tout à fait extérieures. Ce n'est pas à dire, assurément, qu'il n'y ait pas çà et là certaines réflexions parfaitement justes, par exemple sur le caractère purement négatif de la science moderne ; mais ce que nous ne comprenons pas, c'est que certains puissent penser qu'il y ait dans tout cela l'expression d'un point de vue plus ou moins ésotérique. En outre, l'exposé de ce que l'auteur croit être « l'esprit de la sagesse antique », tel qu'il se dégagerait de l'ensemble des différentes doctrines traditionnelles, est fortement affecté par des idées qui en sont fort éloignées en réalité, et plus particulièrement par la conception « réincarnationniste » ; aussi l'ensemble donne-t-il une impression plutôt décevante, et mieux vaut ne pas y insister davantage.

LES REVUES

— Dans le n° de mars d'*Atlantis*, l'article principal est intitulé *Mystes et Mystiques* ; M. paul le cour essaie d'abord de faire une distinction assez nette entre ces deux mots (dont le premier seul a gardé son sens originel, en rapport avec l'initiation), mais cela ne l'empêche pas de commettre ensuite bien des confusions. Ainsi, il ne manque pas de parler de « mystique musulmane », suivant la mode des orientalistes ; à ce propos, il affirme que « le mot *soufi* vient visiblement du grec *sophos* », ce qui est parfaitement faux, mais ce dont on ne peut s'étonner outre mesure de la part de quelqu'un qui veut aussi que le Christianisme soit dérivé de l'Hellénisme ; et nous ne pouvons nous dispenser de signaler également, à titre de curiosité, une citation d'El-Hallâj (d'après la traduction quelque peu inexacte de M. Massignon) attribuée à Mohyiddin ibn Arabi ! D'autre part, il paraît qu'il y a des « mystiques du Démiurge » et des « mystiques du Dieu suprême », ce qui se réfère aux idées très spéciales exposées par l'auteur dans un des ouvrages dont nous avons parlé dernièrement, mais que, malgré cela, « la mystique est partout et toujours la même » ; il faudrait tout au moins se demander si elle a existé « partout et toujours »… On reconnaît pourtant que « l'Inde ancienne n'a pas connu la vie mystique », ce qui est très vrai et n'a d'ailleurs rien de regrettable ni d'exceptionnel ; mais la raison en serait que « le mot *Aor* lui était inconnu », c'est-à-dire en somme qu'elle ne parlait pas hébreu ! Une autre information qui n'est pas moins digne de remarque est celle d'après laquelle certains Hindous « se consacrent spécialement à *Prakriti*, aspect féminin de l'Un absolu » ; ici, n'a-t-on pas tout simplement confondu *Prakriti* avec *Shakti* ? Il y a encore bien d'autres choses qui mériteraient d'être relevées, mais il faut nous borner ; cependant, quand il est dit que « certains mystes sont des mystiques », en invoquant l'exemple de Claude de Saint-Martin qui aurait été « à la fois » l'un et l'autre, nous ne pouvons pas ne pas faire remarquer que ce n'est en réalité qu'après avoir renoncé à la voie initiatique qu'il se tourna vers le mysticisme. Dans l'article suivant, nous retrouvons les alchimistes transmués en « archi-mystes » ; ceux-ci sont identifiés aux « adeptes de la Rose-Croix », qui, paraît-il, préparent le retour du Christ annoncé pour l'ère du Verseau ; il eût été bien étonnant en effet que cette trop fameuse « ère nouvelle » ne

reparût pas là-dedans. Ce qui est plus imprévu, c'est que les termes *Aor* et *Agni* sont donnés comme appartenant à la terminologie des Rose-Croix ; nous ne nous serions certes jamais douté que le Hiéron de Paray le Monial ait pu être une organisation rosicrucienne ! — À la fin se trouve un compte rendu de notre livre *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, dans lequel M. paul le cour a manifestement essayé de faire preuve à notre égard d'une certaine amabilité à laquelle il ne nous avait pas habitué jusqu'ici ; nous le remercions très volontiers de ses bonnes intentions, et nous lui savons gré de vouloir bien « nous approuver entièrement quand nous montrons la dégénérescence du monde moderne et que nous en recherchons les causes » ; mais cela ne doit aucunement nous empêcher de lui dire que, cette fois encore, beaucoup de ses assertions portent à faux. Il y a tout d'abord un « aujourd'hui » qui nous montre que ses renseignements sont quelque peu en retard sur les événements, car loin d'être une chose nouvelle comme cela le donnerait à croire, le rattachement auquel il se rapporte remonte, en ce qui nous concerne, à bien près de quarante ans ! Ensuite, il est faux que nous ayons jamais « renié les doctrines occidentales », pour la bonne raison qu'on ne peut évidemment renier que ce à quoi on a précédemment adhéré, et que tel n'est certes pas notre cas. D'autre part, nous nous demandons comment on peut oser dire que, « dans les écoles ésotériques musulmanes, on ne tient pas compte de l'existence du Dieu personnel » ; dès lors qu'on reconnaît que ces écoles sont « musulmanes », c'est là, en fait, une contradiction pure et simple ; la vérité est que, là comme dans tout ésotérisme authentique, on tient compte de tout ce qui est, mais on sait aussi mettre chaque chose à sa place, ce dont M. paul le cour se montre tout à fait incapable… Quant à prétendre que « les doctrines hindoues et musulmanes sur lesquelles nous nous appuyons (il a oublié de mentionner aussi les doctrines taoïstes) font partie des efforts actuels de contre-initiation ou d'initiation incomplète contre lesquels nous nous élevons », cela est véritablement monstrueux, et nous ne saurions protester trop énergiquement contre une semblable énormité ; nous prions M. paul le cour de croire que nous sommes particulièrement bien placé pour savoir ce qu'il en est de tout cela, et de ne pas se mêler de choses qu'il ignore aussi totalement, et qui d'ailleurs ne regardent en rien les profanes dont il est, car enfin, quelles que soient ses prétentions, il devrait bien comprendre qu'il nous est impossible de le considérer autrement. Un autre passage est franchement amusant : c'est celui où il nous oppose, en ce qui concerne l'Inde, l'avis du « savant hindouiste (il veut dire indianiste) que fut Sylvain Lévi », lequel aurait, dit-il, « dénié véhémentement l'exactitude de nos interprétations » ; cela est fort possible et ne nous étonnerait même pas trop, mais, quand on sait ce que nous pensons de la compétence doctrinale des orientalistes, on comprendra sans peine que nous n'en soyons pas affecté le moins du monde ! Passons sur une fantaisie un peu forte sur nos « nom et prénom », dans lesquels M. paul le cour veut retrouver, tout comme dans les siens, son inévitable *Aor-Agni* ; cela ne nous intéresse pas plus que les dits « nom et prénom », eux-mêmes, qui ne sont en réalité pour nous rien de plus qu'une simple signature comme une autre, ce dont il ne semble pas se douter… Enfin, il a éprouvé le besoin, à cette occasion, de recommander à ses lecteurs un petit livre intitulé *René Guénon et son œuvre*, par M. Jacques Marcireau, qu'il

déclare « fort bien fait », alors que, pour notre part, nous sommes d'un avis exactement contraire ; nous espérons qu'il voudra bien reconnaître que nous devons être tout de même un peu mieux qualifié que lui pour l'apprécier. Le livre en question, qui a été publié à notre insu et que nous ne pouvons aucunement approuver, n'est à proprement parler qu'un simple recueil d'extraits puisés çà et là dans nos ouvrages et dans nos articles ; il s'y trouve un bon nombre de phrases détachées de leur contexte et par suite incompréhensibles, parfois aussi tronquées et même plus ou moins déformées ; et le tout est groupé artificiellement, nous pourrions même dire arbitrairement, en paragraphes dont les titres sont la seule chose qui appartient en propre à l'« auteur » ; il va de soi qu'un tel travail est parfaitement inutile pour ceux qui connaissent notre œuvre, et, quant à ceux qui ne la connaissent pas, il ne peut certainement que leur en donner une idée des plus fausses. À vrai dire, nous nous doutons bien que ce qui a dû plaire plus particulièrement là-dedans à M. paul le cour, c'est qu'il y a retrouvé quelque chose qui ressemble assez à ses propres procédés de citation ; du reste, reproduisant d'après ce livre une phrase « extraite d'un de nos ouvrages », il n'a pas manqué de tomber tout justement sur une de celles que nous n'avons sûrement jamais écrites sous la forme que leur a donnée M. Marcireau !

Études Traditionnelles — N° 263, p. 269-274, octobre-novembre 1947

ASCÈSE ET ASCETISME

Nous avons constaté en diverses occasions que certains faisaient entre les termes d'« ascétique » et de « mystique » un rapprochement assez peu justifié ; pour dissiper toute confusion à cet égard, il suffit de se rendre compte que le mot « ascèse » désigne proprement un effort méthodique pour atteindre un certain but, et plus particulièrement un but d'ordre spirituel[1], tandis que le mysticisme, en raison de son caractère passif, implique plutôt, comme nous l'avons déjà dit souvent, l'absence de toute méthode définie[2]. D'autre part, le mot « ascétique » a pris un sens plus restreint que celui d'« ascèse », car il est appliqué à peu près exclusivement dans le domaine religieux, et c'est peut-être là ce qui explique jusqu'à un certain point la confusion dont nous parlons, car il va de soi que tout ce qui est « mystique », dans l'acception actuelle de ce mot, appartient aussi à ce même domaine ; mais il faut bien se garder de croire que, inversement, tout ce qui est d'ordre religieux est par là même plus ou moins étroitement apparenté au mysticisme, ce qui est une étrange erreur commise par certains modernes, et surtout, il est bon de le noter, par ceux qui sont le plus ouvertement hostiles à toute religion.

Il y a un autre mot dérivé d'« ascèse », celui d'« ascétisme », qui se prête peut-être davantage encore aux confusions, parce qu'il a été nettement détourné de son sens primitif, à tel point que, dans le langage courant, il en est arrivé à n'être plus guère qu'un synonyme d'« austérité ». Or, il est évident que la plupart des mystiques se livrent à des austérités, parfois même excessives, bien qu'ils ne soient d'ailleurs pas les seuls, car c'est là un caractère assez général de la « vie religieuse » telle qu'on la conçoit en Occident, en vertu de l'idée très répandue qui attribue à la souffrance, et surtout à la souffrance volontaire, une valeur propre en elle-même ; il est certain aussi que, d'une façon générale, cette idée, qui n'a rien de commun avec le sens originel de l'ascèse et n'en est nullement solidaire, est encore plus particulièrement accentuée chez les mystiques, mais, redisons-le, elle est loin de leur appartenir exclusivement[3].

D'un autre côté, et c'est sans doute là ce qui permet de comprendre que l'ascétisme ait pris communément une telle signification, il est naturel que toute ascèse, ou toute règle de vie visant à un but spirituel, revête aux yeux des « mondains » une apparence d'austérité, même si elle n'implique aucunement

[1] Il n'est peut-être pas inutile de dire que ce mot « ascèse », qui est d'origine grecque, n'a aucun rapport étymologique avec le latin *ascendere*, car il en est qui se laissent tromper à cet égard par une similitude purement phonétique et tout accidentelle entre ces deux mots ; d'ailleurs, même si l'ascèse vise à obtenir une « ascension » de l'être vers des états plus ou moins élevés, il est évident que le moyen ne doit en aucun cas être confondu avec le résultat.

[2] Cf. *Aperçus sur l'Initiation*, p. 12-13.

[3] Cf. *Aperçus sur l'Initiation*, p. 177-178.

l'idée de souffrance, et tout simplement parce qu'elle écarte ou néglige forcément les choses qu'eux-mêmes regardent comme les plus importantes, sinon même comme tout à fait essentielles à la vie humaine, et dont la recherche remplit toute leur existence.

Quand on parle d'ascétisme comme on le fait habituellement, cela paraît impliquer encore autre chose : c'est que ce qui ne devrait être normalement qu'un simple moyen ayant un caractère préparatoire est trop souvent pris pour une véritable fin ; nous ne croyons rien exagérer en disant que, pour beaucoup d'esprits religieux, l'ascétisme ne tend point à la réalisation effective d'états spirituels, mais a pour unique mobile l'espoir d'un « salut » qui ne sera atteint que dans l'« autre vie ». Nous ne voulons pas y insister outre mesure, mais il semble bien que, en pareil cas, la déviation ne soit plus seulement dans le sens du mot, mais dans la chose même qu'il désigne ; déviation, disons-nous, non pas certes parce qu'il y aurait dans le désir du « salut » quelque chose de plus ou moins illégitime, mais parce qu'une véritable ascèse doit se proposer des résultats plus directs et plus précis. De tels résultats, quel que soit d'ailleurs le degré jusqu'où ils peuvent aller, sont, dans l'ordre exotérique et religieux lui-même, le vrai but de l'« ascétique » ; mais combien sont, de nos jours tout au moins, ceux qui se doutent qu'ils peuvent ainsi être atteints par une voie active, donc tout autre que la voie passive des mystiques ?

Quoi qu'il en soit, le sens du mot « ascèse » lui-même, sinon celui de ses dérivés, est suffisamment étendu pour s'appliquer dans tous les ordres et à tous les niveaux : puisqu'il s'agit essentiellement d'un ensemble méthodique d'efforts tendant à un développement spirituel, on peut fort bien parler, non pas seulement d'une ascèse religieuse, mais aussi d'une ascèse initiatique. Il faut seulement avoir soin de remarquer que le but de cette dernière n'est soumis à aucune des restrictions qui limitent nécessairement, et en quelque sorte par définition même, celui de l'ascèse religieuse, puisque le point de vue exotérique auquel celle-ci est liée se rapporte exclusivement à l'état individuel humain[1], tandis que le point de vue initiatique comprend la réalisation des états supra-individuels, jusqu'à l'état suprême et inconditionné inclusivement[2]. De plus, il va de soi que les erreurs ou les déviations concernant l'ascèse qui peuvent se produire dans le domaine religieux ne sauraient se retrouver dans le domaine initiatique, car elles ne tiennent en définitive qu'aux limitations mêmes qui sont inhérentes au point de vue exotérique comme tel ; ce que nous disions tout à l'heure de l'ascétisme, notamment, n'est évidemment explicable que du fait de l'horizon spirituel plus ou moins étroitement

[1] Il est bien entendu qu'il s'agit ici de l'individualité envisagée dans son intégralité, avec toutes les extensions dont elle est susceptible, sans quoi l'idée religieuse du « salut » elle-même ne pourrait avoir véritablement aucun sens.

[2] Nous croyons à peine utile de rappeler que là est précisément la différence essentielle entre le « salut » et la « Délivrance » ; non seulement ces deux buts ne sont pas du même ordre, mais ils n'appartiennent même pas à des ordres qui, bien que différents, seraient encore comparables entre eux, puisqu'il ne saurait y avoir aucune commune mesure entre un état conditionné quelconque et l'état inconditionné.

borné qui est celui de la généralité des exotéristes exclusifs, et par conséquent des hommes « religieux » au sens le plus ordinaire de ce mot.

Le terme d'« ascèse », tel que nous l'entendons ici, est celui qui, dans les langues occidentales, correspond le plus exactement au sanscrit *tapas* ; il est vrai que celui-ci contient une idée qui n'est pas directement exprimée par l'autre, mais cette idée n'en rentre pas moins strictement dans la notion qu'on peut se faire de l'ascèse. Le sens premier de *tapas* est en effet celui de « chaleur » ; dans le cas dont il s'agit, cette chaleur est évidemment celle d'un feu intérieur[1] qui doit brûler ce que les Kabbalistes appelleraient les « écorces », c'est-à-dire en somme détruire tout ce qui, dans l'être, fait obstacle à une réalisation spirituelle ; c'est donc bien là quelque chose qui caractérise, de la façon la plus générale, toute méthode préparatoire à cette réalisation, méthode qui, à ce point de vue, peut être considérée comme constituant une « purification » préalable à l'obtention de tout état spirituel effectif[2]. Si *tapas* prend souvent le sens d'effort pénible ou douloureux, ce n'est pas qu'il soit attribué une valeur ou une importance spéciale à la souffrance comme telle, ni que celle-ci soit regardée ici comme quelque chose de plus qu'un « accident » ; mais c'est que, par la nature même des choses, le détachement des contingences est forcément toujours pénible pour l'individu, dont l'existence même appartient aussi à l'ordre contingent. Il n'y a là rien qui soit assimilable à une « expiation » ou à une « pénitence », idées qui jouent au contraire un grand rôle dans l'ascétisme entendu au sens vulgaire, et qui ont sans doute leur raison d'être dans un certain aspect du point de vue religieux, mais qui ne sauraient manifestement trouver place dans le domaine initiatique, ni d'ailleurs dans les traditions qui ne sont pas revêtues d'une forme religieuse[3].

Au fond, on pourrait dire que toute ascèse véritable est essentiellement un « sacrifice », et nous avons eu l'occasion de voir ailleurs que, dans toutes les traditions, le sacrifice, sous quelque forme qu'il se présente, constitue proprement l'acte rituel par excellence, celui dans lequel se résument en quelque sorte tous les autres. Ce qui est ainsi sacrifié graduellement dans l'ascèse[4], ce sont toutes les contingences dont l'être doit parvenir à se dégager comme d'autant de liens ou d'obstacles qui l'empêchent de s'élever à un état supérieur[5] ; mais, s'il peut et doit

[1] Le rapport de ce feu intérieur avec le « soufre » des hermétistes, qui est également conçu comme un principe de nature ignée, est trop évident pour qu'il soit nécessaire de faire plus que de l'indiquer en passant (voir *La Grande Triade*, chap. XII).

[2] On pourra rapprocher ceci de ce que nous avons dit au sujet de la véritable nature des épreuves initiatiques (*Aperçus sur l'Initiation*, chap. XXV).

[3] Dans les traductions des orientalistes, on rencontre fréquemment les mots « pénitence » et « pénitent », qui ne s'appliquent aucunement à ce dont il s'agit en réalité, tandis que ceux d'« ascèse » et d'« ascète » conviendraient au contraire parfaitement dans la plupart des cas.

[4] Nous disons graduellement par là même qu'il s'agit d'un processus méthodique, et d'ailleurs il est facile de comprendre que, sauf peut-être dans quelques cas exceptionnels, le détachement complet ne peut pas s'opérer d'un seul coup.

[5] Pour cet être, on peut dire que ces contingences sont alors détruites comme telles, c'est-à-dire en tant que choses manifestées, car elles n'existent véritablement plus pour lui, bien que subsistant sans changement pour les autres êtres ; mais d'ailleurs cette destruction apparente est en réalité une « transformation », car il va de soi que, au point de vue principiel, rien de ce qui est ne saurait jamais être détruit.

sacrifier ces contingences, c'est en tant qu'elles dépendent de lui et qu'elles font d'une certaine façon partie de lui-même à un titre quelconque[1]. Comme d'ailleurs l'individualité elle-même n'est aussi qu'une contingence, l'ascèse, dans sa signification la plus complète et la plus profonde, n'est en définitive pas autre chose que le sacrifice du « moi » accompli pour réaliser la conscience du « Soi ».

René Guénon.

[1] On peut aussi se souvenir à ce propos du symbolisme de la « porte étroite », qui ne peut être franchie par celui qui, comme les « riches » dont il est question dans l'Évangile, n'a pas su se dépouiller des contingences, ou qui, « ayant voulu sauver son âme (c'est-à-dire le « moi »), la perd » parce qu'il ne peut, dans ces conditions, s'unir effectivement au principe permanent et immuable de son être.

Études Traditionnelles — N° 263, p. 305-310, octobre-novembre 1947

ENCADREMENTS ET LABYRINTHES

M. A. K. Coomaraswamy a étudié[1] la signification symbolique de certains « nœuds » qui se trouvent parmi les gravures d'Albert Dürer : ces « nœuds » sont des enchevêtrements très compliqués formés par le tracé d'une ligne continue, l'ensemble étant disposé en une figure circulaire ; dans plusieurs cas, le nom de Dürer est inscrit dans la partie centrale. Ces « nœuds » ont été rapprochés d'une figure similaire attribuée généralement à Léonard de Vinci, et au centre de laquelle se lisent les mots *Academia Leonardi Vinci* ; certains ont voulu voir dans cette dernière la « signature collective » d'une « Académie » ésotérique comme il en exista un certain nombre en Italie à cette époque, et ce n'est sans doute pas sans raison. En effet, ces dessins ont été quelquefois appelés « dédales » ou « labyrinthes », et, ainsi que le fait remarquer M. Coomaraswamy, malgré la différence des formes qui peut être due en partie à des raisons d'ordre technique, ils ont effectivement un rapport étroit avec les labyrinthes, et plus particulièrement avec ceux qui étaient tracés sur le dallage de certaines églises du moyen âge ; or, ceux-ci sont également regardés comme constituant une « signature collective » des corporations de constructeurs. En tant qu'ils symbolisent le lien unissant entre eux les membres d'une organisation initiatique ou tout au moins ésotérique, ces tracés offrent évidemment une similitude frappante avec la « chaîne d'union » maçonnique ; et, si l'on se souvient des nœuds de celle-ci, le nom de « nœuds » (*Knoten*) donné à ces dessins, apparemment par Dürer lui-même, est aussi très significatif. Pour cette raison, aussi bien que pour une autre sur laquelle nous reviendrons par la suite, il est encore important de noter qu'il s'agit de lignes ne présentant aucune solution de continuité[2] ; les labyrinthes des églises pouvaient également être parcourus d'un bout à l'autre sans qu'on y rencontre nulle part aucun point d'interruption obligeant à s'arrêter ou à revenir sur ses pas, de telle sorte qu'ils constituaient simplement en réalité un chemin très long qu'il fallait accomplir entièrement avant de parvenir au centre[3]. Dans certains cas, comme à Amiens, le « maître d'œuvre » s'était fait représenter lui-même dans la partie centrale, de même que Vinci et Dürer y ont inscrit leurs noms ; par-là, ils se situaient symboliquement dans une « Terre Sainte[4] », c'est-à-dire dans un lieu réservé aux « élus », ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs[5], ou dans un centre

[1] *The Iconography of Dürer's « Knots » and Leonardo's « Concatenation »* dans *The Art Quarterly*, n° de printemps 1944.

[2] On pourra se souvenir ici du *pentalpha* qui, comme signe de reconnaissance des Pythagoriciens, devait être tracé d'une façon continue.

[3] Cf. W. R. Lethaby, *Architecture, Mysticism and Myth*, chap. VII. — Cet auteur, qui était lui-même un architecte, a réuni dans son livre un grand nombre d'informations intéressantes concernant le symbolisme architectural, mais malheureusement il n'a pas su en dégager la véritable signification.

[4] On sait que les labyrinthes en question étaient communément appelés « chemin de Jérusalem », et que leur parcours était considéré comme tenant lieu du pèlerinage en Terre Sainte ; à Saint-Omer, le centre contenait une représentation du Temple de Jérusalem.

[5] *La caverne et le labyrinthe*, dans les n^os^ d'octobre et novembre 1937.

spirituel qui était, dans tous les cas, une image ou un reflet du véritable « Centre du Monde », comme, dans la tradition extrême-orientale, l'Empereur se situait toujours au lieu central[1].

Ceci nous amène directement à des considérations d'un autre ordre, qui se rapportent à un sens plus « intérieur » et plus profond de ce symbolisme : puisque l'être qui parcourt le labyrinthe ou tout autre figuration équivalente arrive finalement par-là à trouver le « lieu central », c'est-à-dire, au point de vue de la réalisation initiatique, son propre centre[2], le parcours lui-même, avec toutes ses complications, est évidemment une représentation de la multiplicité des états ou des modalités de l'existence manifestée[3], à travers la série indéfinie desquels l'être a dû « errer » tout d'abord avant de pouvoir s'établir dans ce centre. La ligne continue est alors l'image du *sûtrâtmâ* qui relie entre eux tous les états, et d'ailleurs, dans le cas du « fil d'Ariane » en connexion avec le parcours du labyrinthe, cette image se présente avec une telle netteté qu'on s'étonne qu'il soit possible de ne pas s'en apercevoir[4] ; ainsi se trouve justifiée la remarque par laquelle nous avons terminé notre précédente étude sur le symbolisme de la « chaîne d'union ». D'autre part, nous avons insisté plus particulièrement sur le caractère d'« encadrement » que présente celle-ci ; or il suffit de regarder les figures de Dürer et de Vinci pour se rendre compte qu'elles forment aussi de véritables « encadrements » autour de la partie centrale, ce qui constitue encore une similitude de plus entre ces symboles ; et il est d'autres cas où nous allons retrouver également ce même caractère, d'une façon qui fait ressortir une fois de plus la parfaite concordance des différentes traditions.

Dans un livre dont nous avons déjà parlé ailleurs[5], M. Jackson Knight a signalé qu'on avait trouvé en Grèce, près de Corinthe, deux modèles réduits en argile de maisons remontant à l'époque archaïque dite « âge géométrique »[6] ; sur les murs extérieurs se voient des méandres qui entourent la maison, et dont le tracé paraît avoir constitué en quelque sorte un « substitut » du labyrinthe. Dans la mesure où celui-ci représentait une défense, soit contre les ennemis humains, soit surtout contre les influences psychiques hostiles, on peut aussi regarder ces méandres comme ayant une valeur de protection, et même doublement, en empêchant non

[1] Voir *La Grande Triade*, chap. XVI. — On pourrait rappeler, à l'occasion de ce rapprochement, le titre d'*Imperator* donné au chef de certaines organisations rosicruciennes.
[2] Il peut naturellement s'agir, suivant les cas, soit du centre d'un état particulier d'existence, soit de celui de l'être total, le premier correspondant au terme des « petits mystères » et le second à celui des « grands mystères ».
[3] Nous disons « modalités » pour le cas où l'on n'envisage que l'ensemble d'un seul état de manifestation, ainsi qu'il en est nécessairement en ce qui concerne les « petits mystères ».
[4] Il importe aussi, sous le même rapport, de noter que les dessins de Dürer et de Vinci ont une ressemblance manifeste avec les « arabesques », comme l'a signalé Coomaraswamy ; les derniers vestiges de tracés de ce genre dans le monde occidental se trouvent dans les paraphes et autres ornements compliqués, toujours formés d'une seule ligne continue, qui demeurèrent chers aux calligraphes et aux maîtres d'écriture jusque vers le milieu du XIX^e^ siècle, bien qu'alors le symbolisme n'en ait sans doute plus été compris par eux.
[5] *Cumaean Gates* ; voir à ce sujet notre étude sur *La caverne et le labyrinthe* que nous avons rappelée plus haut.
[6] La reproduction de ces deux modèles se trouve à la page 67 du livre cité.

seulement les influences maléfiques de pénétrer dans la demeure, mais aussi les influences bénéfiques d'en sortir et de se disperser au dehors. Il se peut d'ailleurs que, à certaines époques, on n'y ait rien vu de plus ; mais il ne faut pas oublier que la réduction des symboles à un usage plus ou moins « magique » correspond déjà à un état de dégénérescence au point de vue traditionnel, état dans lequel leur sens profond a été oublié[1]. Il a donc dû y avoir autre chose à l'origine, et il est facile de comprendre de quoi il s'agit en réalité si l'on se souvient que, traditionnellement, tout édifice est construit suivant un modèle cosmique ; tant qu'il n'y eut aucune distinction de « sacré » et de « profane », c'est-à-dire tant que le point de vue profane n'eut pas pris naissance par l'effet d'un amoindrissement de la tradition, il en fut partout et toujours ainsi pour les maisons particulières elles-mêmes. La maison était alors une image du Cosmos, c'est-à-dire comme un « petit monde » fermé et complet en lui-même ; et, si l'on remarque qu'elle est « encadrée » par le méandre exactement de la même façon que la Loge, dont la signification cosmique n'a pas été perdue, est « encadrée » par la « chaîne d'union », l'identité des deux symboles apparaît comme tout à fait évidente : dans l'un et l'autre cas, ce dont il s'agit en définitive n'est pas autre chose qu'une représentation du « cadre » même du Cosmos.

Un autre exemple remarquable, au point de vue du symbolisme des « encadrements », nous est fourni par certains caractères chinois, se rapportant primitivement à des rites de fixation ou de stabilisation[2] qui « consistaient à tracer des cercles concentriques ou une spirale autour des objets ; le caractère *hêng*, désignant un tel rite, était, dans l'ancienne écriture, formé d'une spirale ou de deux cercles concentriques entre deux lignes droites. Dans tout l'ancien monde, les nouvelles fondations, qu'il s'agît de camps, de cités ou de villages, étaient "stabilisées" en traçant des spirales ou des cercles autour d'elles[3] », et nous ajouterons qu'on peut encore voir là l'identité réelle des « encadrements » avec les labyrinthes. Au sujet du caractère *chich*, que les commentateurs récents rendent simplement par « grand », l'auteur que nous venons de citer dit qu'il « dénote la magie qui assure l'intégrité des espaces en les « encadrant » de signes protecteurs ; tel est le but des dessins de bordures dans les anciennes œuvres d'art. Un *chich fu* est une bénédiction qui a été directement ou symboliquement « encadrée » de cette façon ; un fléau peut aussi être « encadré » pour l'empêcher de se répandre ». Ici encore, il n'est explicitement question que de « magie », ou de ce qu'on suppose être tel ; mais l'idée de « fixation » ou de « stabilisation » montre assez clairement ce qu'il en est au fond : il s'agit de la fonction qu'a essentiellement le « cadre », ainsi que nous l'avons dit précédemment, de rassembler et de maintenir à leur place les divers éléments qu'il entoure. Il y a d'ailleurs chez Lao-tseu des passages où

[1] Naturellement, ce sens profond n'exclut pas plus une application « magique » que toute autre application légitime, mais la dégénérescence consiste en ce que le principe a été perdu de vue et qu'on n'envisage plus exclusivement qu'une simple application isolée et d'ordre inférieur.

[2] Ces rites correspondent évidemment à un cas particulier de ce qui est désigné dans le langage hermétique comme la « coagulation » (Voir *La Grande Triade*, chap. VI).

[3] A. Waley, *The Book of Changes*, dans le *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, n° 5, Stockholm, 1934.

figurent les caractères en question et qui sont très significatifs à cet égard : « Lorsqu'on fait en sorte d'encadrer (ou circonscrire, *ying*, caractère évoquant une idée similaire à celle de *hêng*) les sept esprits animaux et d'embrasser l'Unité, on peut être clos, étanche et incorruptible[1] » ; et ailleurs : « Grâce à une connaissance convenablement encadrée (*chich*), nous marchons de plain-pied dans la grande Voie[2] ». Dans le premier de ces deux passages, il s'agit évidemment d'établir ou de maintenir l'ordre normal des différents éléments constitutifs de l'être afin d'unifier celui-ci ; dans le second, une « connaissance bien encadrée » est proprement une connaissance où chaque chose est mise exactement à la place qui lui convient. Du reste, la signification cosmique du « cadre » n'a elle-même nullement disparu en pareil cas ; en effet, l'être humain, suivant toutes les conceptions traditionnelles, n'est-il pas le « microcosme », et la connaissance ne doit-elle pas, elle aussi, comprendre d'une certaine façon la totalité du Cosmos ?

René Guénon.

[1] *Tao-te-king*, chap. X, traduction inédite de M. Jacques Lionnet.
[2] *Ibid*., chap. LIII, même traduction.

LES LIVRES

Robert Ambelain — *Adam, Dieu rouge* (Éditions Niclaus, Paris). Le titre de ce livre est assez étrange, et d'autant plus qu'il ne s'y trouve en somme rien qui explique ou justifie la « divinité » ainsi attribuée à Adam ; mais ce qui est peut-être encore plus singulier, c'est que le chapitre par lequel il débute est nettement en contradiction avec les suivants. Ce premier chapitre, en effet, n'est qu'un exposé des opinions les plus dissolvantes de la « critique » moderne concernant la Genèse, sans la moindre réflexion qui puisse faire supposer tout au moins que l'auteur ne les adopte pas entièrement ; or, il va de soi que ces opinions impliquent nécessairement la négation formelle de tout ésotérisme dans la Bible, tandis que, dans la suite, il affirme au contraire l'existence de cet ésotérisme, quelle que soit d'ailleurs la conception qu'il s'en fait et la qualité de ce qu'il présente comme tel. On pourrait se demander s'il n'y a pas là l'effet d'une sorte de « mimétisme » lui permettant d'exposer indifféremment n'importe quoi comme s'il s'agissait de ses propres idées ; s'il en était ainsi, cela prouverait en tout cas qu'il n'a pas de convictions bien arrêtées… Quoi qu'il en soit, l'ésotérisme qu'il a en vue ici est surtout celui qu'il attribue aux Ophites ; mais, comme on ne sait en somme rien de bien précis sur ceux-ci, non plus d'ailleurs que sur la plupart des autres sectes dites « gnostiques », cela permet de parler un peu de tout à leur propos : Kabbale, hermétisme, et bien d'autres choses encore, et aussi de prétendre y rattacher directement ou indirectement tout ce qui, dans le monde judéo-chrétien, se présente avec quelque caractère ésotérique, depuis les Esséniens jusqu'aux Rose-Croix ! Nous ne tenterons certes pas de débrouiller ce chaos ; ce qui s'en dégage le plus clairement, c'est que, dans la pensée de l'auteur, il s'agit d'une « doctrine luciférienne », qu'il conçoit apparemment comme un « dualisme », car il affirme notamment que « la croyance à deux dieux adverses procède d'un ésotérisme réel » ; il donne d'ailleurs comme « luciférien s », des symboles qui n'ont aucunement ce caractère. Il serait bien difficile de deviner quelles ont pu être exactement ses intentions ; mais le moins qu'on puisse dire est qu'il témoigne d'un goût fort prononcé pour l'hétérodoxie, et même pour les pires formes de celle-ci, puisqu'il va jusqu'à s'efforcer de les retrouver là même où il n'y en a pas la moindre trace. Dans la dernière partie, qui est soi-disant consacrée à la « doctrine rosicrucienne », il n'y a, en réalité, rien de spécifiquement rosicrucien ; mais l'idée même de vouloir établir un lien entre le Rosicrucianisme et la « doctrine luciférienne » nous paraît extrêmement suspecte, ainsi que certaines réflexions au sujet de la Maçonnerie, ou la fréquente association des mots « luciférien » et « initiatique », ou encore telle phrase sur l'Islam où nous retrouvons cette bizarre obsession de la couleur verte que nous avons déjà eu l'occasion de signaler ; en présence de pareilles choses, on ne saurait assurément être trop méfiant…

Robert Ambelain — *Au pied des Menhirs* (Éditions Niclaus, Paris). Dans cet autre ouvrage, il s'agit cette fois de la tradition celtique, sujet certainement plus « sympathique » que le précédent ; l'exposé qui en est fait n'apporte en somme rien de bien nouveau, mais l'auteur a éprouvé le besoin d'y mêler des considérations

tirées de la science moderne et qui font là un assez curieux effet. Comme cette tradition n'est connue que très imparfaitement, on comprend d'ailleurs qu'il ait été quelque peu embarrassé pour remplir ce volume, et, dans la dernière partie, la façon dont il s'en est tiré est d'une assez ingénieuse fantaisie : après avoir reproduit les *Triades* bardiques, il n'a rien trouvé de mieux que de les compléter… par les *Vers d'Or* pythagoriciens ! Le livre se termine par quelques informations sur le « mouvement celtique » contemporain, qui ne sont pas sans intérêt, si toutefois elles sont bien sûres ; ce qui malheureusement fait naître quelque doute à cet égard, c'est qu'il est dit qu'il s'agit en partie de « renseignements inédits, venant d'archives privées, qu'il nous sera possible de préciser un jour » ; et, comme ils ne contiennent en somme rien qui paraisse être de nature à justifier une telle réserve, cela nous rappelle involontairement certains procédés dont les occultistes ne sont que trop accoutumés de se servir… En tout cas, nous pouvons y relever une affirmation bien étonnante et inattendue, suivant laquelle « le rituel maçonnique anglais repose tout entier sur des traditions celtiques » : voilà une assertion qu'il serait difficile d'appuyer, non pas seulement par quelques similitudes comme il s'en rencontre entre les formes traditionnelles les plus différentes, mais par des arguments vraiment sérieux. Au surplus, si les auteurs de la déviation « spéculative » avaient été réellement des « initiés celtiques », cela ne donnerait pas une bien haute idée des connaissances que ceux-ci ont conservées ; et puis dans tout cela, que fait-on de l'ancienne Maçonnerie opérative ?

Jean Mallinger — *Notes sur les Secrets ésotériques des Pythagoriciens* (Éditions Niclaus, Paris). Nous avons déjà vu précédemment un ouvrage du même auteur sur Pythagore ; il continue ses études dans le même sens, mais le résultat, il faut bien le dire, en est plutôt décevant. Ici, il s'agit des *akousmata* pythagoriciens, préceptes qui sont regardés comme ayant un caractère ésotérique et qui devaient l'avoir en effet, car ils sont généralement revêtus d'une forme énigmatique ou symbolique qui ne s'expliquerait guère autrement ; mais alors il devait y avoir là autre chose que ce qu'y a vu M. Mallinger, car les interprétations qu'il en donne n'ont rien de bien ésotérique ni de vraiment profond. Ainsi, sur le « secret des fèves », il a rassemblé quelques données plus ou moins curieuses, mais dont il ne se dégage aucune conclusion définie ; et, si d'autre part il a du moins compris que le « pain » représente la doctrine traditionnelle, ses commentaires à ce propos ne dépassent pas un niveau très élémentaire ; mais nous retrouvons là une allusion à la « chaîne apostolique des traditions occultes », dont nous voudrions bien savoir comment il l'entend exactement… Une grande partie du livre est consacrée à des questions se rapportant à la naissance et à la mort, d'après des « sources » diverses ; on y sent souvent l'influence des modernes idées occultistes, et aussi une vive préoccupation des phénomènes « métapsychiques » ; en somme, les citations assez abondantes des auteurs anciens sont ce qu'il y a de plus intéressant là-dedans. Nous avons aussi relevé au passage quelques détails plutôt amusants : ainsi, l'auteur reproduit sans examen, au sujet des « portes zodiacales », la méprise de M. Carcopino que nous avons signalée ici autrefois : il paraît croire que les Hindous sont des Bouddhistes, et il va même jusqu'à donner, en parlant de l'enseignement

bouddhique, une référence au *Rig-Vêda* ! N'oublions pas de noter encore que, en terminant, il n'a pas pu s'empêcher de reparler de l'« état ancien et primitif », dont nous avons donné l'explication « ésotérique », si l'on peut dire, à propos de son précédent ouvrage ; à notre avis, il ferait sûrement beaucoup mieux de le laisser « en sommeil ».

Jean Mallinger — *Les Secrets ésotériques dans Plutarque* (Éditions Niclaus, Paris). Ce livre est du même genre que celui dont nous venons de parler, et on pourrait en somme, d'une façon générale, en dire à peu près la même chose ; peut-être même les tendances occultistes s'y montrent-elles d'une façon encore un peu plus accentuée. Après avoir esquissé la biographie de Plutarque et signalé la « difficulté de l'homme moderne à comprendre certaines vérités ésotériques », en quoi il a certes bien raison, l'auteur expose d'abord les « secrets du feu vivant » ; il nous paraît prendre d'une façon trop littérale les affirmations, qui auraient besoin d'une transposition symbolique, suivant lesquelles « le feu est un être animé » et constitue la « nourriture des Dieux » ; sur le rôle rituel du feu comme élément purificateur et comme agent du sacrifice, il y aurait assurément bien d'autres choses à dire ; et ce chapitre se termine par un rapprochement quelque peu inattendu entre Plutarque et saint François d'Assise. Ensuite viennent les « secrets des statues animées », au sujet desquels sont surtout utilisés les travaux des égyptologues ; en fait, il s'agit là des rites par lesquels des statues ou d'autres objets étaient en quelque sorte « vivifiés » pour devenir des supports d'influences spirituelles ; mais l'auteur envisage surtout, dans les effets de ces rites, la production de certains phénomènes qui n'avaient en tout cas qu'une importance très secondaire. Un chapitre assez court, et qui au fond n'éclaircit pas grand-chose, est consacré aux théories « cosmosophiques » attribuées à un mystérieux Erythréen dont il est question dans le traité *De defectu oraculorum*, théories qui, en somme, ne paraissent pas différer de celles des Pythagoriciens. Sur les « arcanes de l'Hadès » et le « périple de l'âme », le sens du symbolisme exposé n'est pas nettement dégagé, et il semble bien que l'auteur admette une interprétation « réincarnationniste » dans l'acception la plus littérale de ce mot. Enfin, les « secrets du Sage », dont il est question dans le dernier chapitre, se réduisent en somme à des préceptes pratiques qui peuvent être excellents en eux-mêmes, mais dans lesquels, sauf peut-être en ce qui concerne le rappel de la « loi du silence », il serait bien difficile de découvrir un ésotérisme quelconque ; et, quand on voit quelle place les préoccupations « sociales » tiennent dans la pensée de M. Mallinger, on peut se demander jusqu'à quel point il a suivi lui-même le conseil qu'il donne à ses lecteurs de « se libérer de tout préjugé contemporain ».

LES REVUES

— Dans *Psychiatry* (n° d'août 1945), M. A. K. Coomaraswamy examine deux catégories de faits qui sont de ceux que les ethnologues interprètent mal en raison de leurs idées préconçues sur la « mentalité primitive », et aussi de leur tendance à ne considérer que comme des particularités locales ce qui représente en réalité des

« survivances », parfois plus ou moins dégénérées, de théories qui se retrouvent dans toutes les doctrines traditionnelles. Le premier cas est celui de la « croyance » de certains peuples suivant laquelle la conception et la naissance des enfants auraient, en réalité, une cause d'ordre non pas physiologique, mais spirituel, consistant dans la présence d'une entité dont l'union du père et de la mère servirait seulement à préparer l'incarnation ; or, sous une forme ou sous une autre, la même chose se trouve exprimée dans toutes les traditions, comme le montrent de nombreux exemples précis tirés des doctrines hindoues, grecques, chrétiennes et islamiques. Dans le second cas, il s'agit de ce que certains ont cru devoir appeler le *puppet-complex*, c'est-à-dire l'idée suivant laquelle l'individu humain se considère comme comparable à une marionnette, dont les actions ne sont pas dirigées par sa propre volonté, mais par une volonté supérieure, qui est en définitive la Volonté divine elle-même ; cette idée, qui implique au fond la doctrine de *lîlâ* et celle du *sûtrâtmâ*, existe explicitement dans les traditions hindoue et bouddhique, et aussi, d'une façon non moins nette, chez Platon lui-même, d'où elle est passée au moyen âge occidental. Comme le dit M. Coomaraswamy, « l'expression *complex*, qui suppose une psychose, est tout à fait inappropriée pour désigner ce qui est en réalité une théorie métaphysique » ; et, d'autre part, « il est impossible de prétendre avoir envisagé des « enseignements traditionnels » dans leur vraie perspective si l'on ignore leur universalité » ; contrairement à ce que semblent penser les partisans de l'actuelle « méthode anthropologique », la simple observation des faits, quelque soin et quelque exactitude qu'on y apporte, est assurément bien loin de suffire à leur véritable compréhension.

Études Traditionnelles — N° 264, p. 317-321, décembre 1947

NECESSITE DE L'ÉXOTERISME TRADITIONNEL

Beaucoup semblent douter de la nécessité, pour qui aspire à l'initiation, de se rattacher tout d'abord à une forme traditionnelle d'ordre exotérique et d'en observer toutes les prescriptions ; c'est d'ailleurs là l'indice d'un état d'esprit qui est propre à l'Occident moderne, et dont les raisons sont sans doute multiples. Nous n'entreprendrons pas de rechercher quelle part de responsabilité peuvent y avoir les représentants mêmes de l'exotérisme religieux, que leur exclusivisme porte trop souvent à nier plus ou moins expressément tout ce qui dépasse leur domaine ; ce côté de la question n'est pas celui qui nous intéresse ici ; mais ce qui est plus étonnant, c'est que ceux qui se considèrent comme qualifiés pour l'initiation puissent faire preuve d'une incompréhension qui, au fond, est comparable à la leur, quoique s'appliquant d'une façon en quelque sorte inverse. En effet, il est admissible qu'un exotériste ignore l'ésotérisme, bien qu'assurément cette ignorance n'en justifie pas la négation ; mais, par contre, il ne l'est pas que quiconque a des prétentions à l'ésotérisme veuille ignorer l'exotérisme, ne fût-ce que pratiquement, car le « plus » doit forcément comprendre le « moins ». Du reste, cette ignorance pratique elle-même, qui consiste à regarder comme inutile ou superflue la participation à une tradition exotérique, ne serait pas possible sans une méconnaissance même théorique de cet aspect de la tradition, et c'est là ce qui la rend encore plus grave, car on peut se demander si quelqu'un chez qui existe une telle méconnaissance, quelles que soient d'ailleurs ses possibilités, est bien réellement prêt à aborder le domaine ésotérique et initiatique, et s'il ne devrait pas plutôt s'appliquer à mieux comprendre la valeur et la portée de l'exotérisme avant de chercher à aller plus loin. En fait, il y a là manifestement la conséquence d'un affaiblissement de l'esprit traditionnel entendu dans son sens général, et il devrait être évident que c'est cet esprit qu'il faut avant tout restaurer intégralement en soi-même si l'on veut ensuite pénétrer le sens profond de la tradition ; la méconnaissance dont il s'agit est, au fond, du même ordre que celle de l'efficacité propre des rites, si répandue aussi actuellement dans le monde occidental. Nous voulons bien admettre que l'ambiance profane dans laquelle vivent certains leur rende plus difficile la compréhension de ces choses ; mais c'est précisément contre l'influence de cette ambiance qu'il leur faut réagir sous tous les rapports, jusqu'à ce qu'ils soient parvenus à se rendre compte de l'illégitimité du point de vue profane lui-même ; nous reviendrons là-dessus tout à l'heure.

Nous avons dit que l'état d'esprit que nous dénonçons ici est propre à l'Occident ; en effet, il ne peut pas exister en Orient, d'abord à cause de la persistance de l'esprit traditionnel dont le milieu social tout entier est encore pénétré[1], et aussi pour une autre raison : là où l'exotérisme et l'ésotérisme sont liés

[1] Nous parlons ici de ce milieu pris dans son ensemble, et, par conséquent, nous n'avons pas à tenir compte à cet égard des éléments « modernisés », c'est-à-dire en somme « occidentalisés », qui, si bruyants qu'ils puissent être, ne constituent encore malgré tout qu'une assez faible minorité.

directement dans la constitution d'une forme traditionnelle[1], de façon à n'être en quelque sorte que comme les deux faces extérieure et intérieure d'une seule et même chose, il est immédiatement compréhensible pour chacun qu'il faut d'abord adhérer à l'extérieur pour pouvoir ensuite pénétrer à l'intérieur[2], et qu'il ne saurait y avoir d'autre voie que celle-là. Cela peut paraître moins évident dans le cas où, comme il arrive justement dans l'Occident actuel, on se trouve en présence d'organisations initiatiques n'ayant pas de lien avec l'ensemble d'une forme traditionnelle déterminée ; mais alors nous pouvons dire que, par là même, elles sont, en principe tout au moins, compatibles avec tout exotérisme quel qu'il soit, mais que, au point de vue strictement initiatique qui seul nous concerne présentement à l'exclusion de la considération des circonstances contingentes, elles ne le sont pas véritablement avec l'absence d'exotérisme traditionnel.

Nous dirons d'abord, pour exprimer les choses de la façon la plus simple, qu'on ne bâtit pas sur le vide ; or l'existence uniquement profane, dont tout élément traditionnel est exclu, n'est bien réellement à cet égard que vide et néant. Si l'on veut construire un édifice, on doit tout d'abord en établir les fondations ; celles-ci sont la base indispensable sur laquelle s'appuiera tout l'édifice, y compris ses parties les plus élevées, et elles le demeureront toujours, même quand il sera achevé. De même, l'adhésion à un exotérisme est une condition préalable pour parvenir à l'ésotérisme, et, en outre, il ne faudrait pas croire que cet exotérisme puisse être rejeté dès lors que l'initiation a été obtenue, pas plus que les fondations ne peuvent être supprimées lorsque l'édifice est construit. Nous ajouterons que, en réalité, l'exotérisme, bien loin d'être rejeté, doit être « transformé » dans une mesure correspondant au degré atteint par l'initié, puisque celui-ci devient de plus en plus apte à en comprendre les raisons profondes, et que, par suite, ses formules doctrinales et ses rites prennent pour lui une signification beaucoup plus réellement importante que celle qu'elles peuvent avoir pour le simple exotériste, qui en somme est toujours réduit, par définition même, à n'en voir que l'apparence extérieure, c'est-à-dire ce qui compte le moins quant à la « vérité » de la tradition envisagée dans son intégralité.

Ensuite, et ceci nous ramène à une considération à laquelle nous avons déjà fait allusion plus haut, celui qui ne participe à aucun exotérisme traditionnel fait par là même, dans son existence, la part la plus large qui se puisse concevoir au point de vue purement profane, auquel il conformera forcément, dans ces conditions, toute son activité extérieure. C'est là, à un autre niveau et avec des conséquences encore plus étendues, la même erreur que celle que commettent la majorité de ceux des Occidentaux actuels qui se croient encore « religieux », et qui font de la religion

[1] Nous prenons, pour la facilité de l'expression, ces deux termes d'exotérisme et d'ésotérisme dans leur acception la plus large, ce qui ne peut avoir ici aucun inconvénient, car il va de soi que, même dans une forme traditionnelle où une telle division n'est pas formellement établie, il y a nécessairement toujours quelque chose qui correspond à l'un et à l'autre de ces deux points de vue ; dans ce cas, le lien qui existe entre eux est d'ailleurs encore plus évident.

[2] On peut dire aussi, suivant un symbolisme assez fréquemment usité, que le « noyau » ne peut pas être atteint autrement qu'à travers l'« écorce ».

une chose entièrement à part, n'ayant avec tout le reste de leur vie aucun contact réel ; une telle erreur est d'ailleurs encore moins excusable pour qui veut se placer au point de vue initiatique que pour qui s'en tient au point de vue exotérique, et, dans tous les cas, on voit sans peine combien cela est loin de répondre à une conception intégralement traditionnelle. Au fond, tout cela revient à admettre que, en dehors ou à côté du domaine traditionnel, il y a un domaine profane dont l'existence est également valable dans son ordre ; or, comme nous l'avons déjà dit souvent, il n'y a pas en réalité de domaine profane auquel certaines choses appartiendraient par leur nature même ; il y a seulement un point de vue profane, qui n'est que le produit d'une dégénérescence spirituelle de l'humanité, et qui, par conséquent, est entièrement illégitime. En principe, on ne devrait donc faire aucune concession à ce point de vue ; en fait, cela est assurément bien difficile dans le milieu occidental actuel, peut-être même impossible dans certains cas et jusqu'à un certain point, car, sauf de trop rares exceptions, chacun s'y trouve obligé, par la seule nécessité des relations sociales, de se soumettre plus ou moins, et tout au moins en apparence, aux conditions de la « vie ordinaire » qui précisément n'est rien d'autre que l'application pratique de ce point de vue profane ; mais, même si de telles concessions sont indispensables pour vivre dans ce milieu, encore faudrait-il qu'elles soient réduites au strict minimum par tous ceux pour qui la tradition a encore un sens, tandis qu'elles sont au contraire poussées à l'extrême par ceux qui prétendent se passer de tout exotérisme, même si telle n'est pas leur intention, et s'ils ne font en cela que subir plus ou moins inconsciemment l'influence du milieu. De semblables dispositions sont certainement aussi peu favorables que possible à l'initiation, qui relève d'un domaine où normalement les influences extérieures ne devraient pénétrer en aucune façon ; si cependant, par suite des anomalies inhérentes aux conditions de notre époque, ceux qui ont cette attitude peuvent malgré cela recevoir une initiation virtuelle, nous doutons fort que, tant qu'ils y persisteront volontairement, il leur soit possible d'aller plus loin et de passer de là à l'initiation effective.

René Guénon.

Études Traditionnelles — N° 264, p. 350-354, décembre 1947

PIERRE NOIRE ET PIERRE CUBIQUE

Nous avons eu parfois à relever occasionnellement les diverses fantaisies linguistiques auxquelles a donné lieu le nom de Cybèle ; nous ne reviendrons pas ici sur celles qui sont trop évidemment dépourvues de tout fondement et qui ne sont dues qu'à l'imagination excessive de certains[1], et nous envisagerons seulement quelques rapprochements qui peuvent paraître plus sérieux à première vue, bien qu'ils soient aussi injustifiés. Ainsi, nous avons vu émettre récemment la supposition que Cybèle « semble tirer son nom » de l'arabe *qubbah*, parce qu'elle « était adorée dans les grottes » en raison de son caractère « chthonien ». Or, cette prétendue étymologie a deux défauts dont un seul serait suffisant pour la faire écarter : d'abord, comme une autre dont nous allons parler tout à l'heure, elle ne tient compte que des deux premières lettres de la racine du nom de Cybèle, laquelle en contient trois, et il va de soi que la troisième lettre n'est pas plus négligeable que les deux autres ; ensuite, elle ne repose en réalité que sur un contresens pur et simple. En effet, *qubbah* n'a jamais voulu dire « voûte, salle voûtée, crypte », comme le croit l'auteur de cette hypothèse ; ce mot désigne une coupole ou un dôme, dont précisément le symbolisme est « céleste » et non pas « terrestre », donc exactement à l'opposé du caractère attribué à Cybèle ou à la « Grande Mère ». Comme nous l'avons expliqué dans d'autres études, la coupole surmonte un édifice à base carrée, donc de forme généralement cubique, et c'est cette partie carrée ou cubique qui, dans l'ensemble ainsi constitué, a un symbolisme « terrestre » ; ceci nous amène directement à examiner une autre hypothèse qui a été assez souvent formulée au sujet de l'origine du même nom de Cybèle, et qui a une importance plus particulière pour ce que nous nous proposons présentement.

On a voulu faire dériver *Kubelê* de *kubos*, et, ici du moins il n'y a pas de contresens comme celui que nous venons de signaler ; mais, d'autre part, cette étymologie a en commun avec la précédente le défaut de ne prendre en considération que les deux premières des trois lettres qui constituent la racine de *Kubelê*, ce qui la rend également impossible au point de vue proprement linguistique[2]. Si l'on veut seulement voir entre les deux mots une certaine similitude phonétique qui peut, comme il arrive souvent, avoir quelque valeur au point de vue symbolique, c'est là tout autre chose ; mais, avant d'étudier ce point

[1] Nous ne reparlerons donc pas de l'assimilation de Cybèle à une « cavale », ni du rapprochement qu'on a voulu en tirer avec la désignation de la « Chevalerie », non plus que de l'autre rapprochement non moins imaginaire avec la « Kabbale ».

[2] Nous signalerons incidemment à ce propos qu'il est même fort douteux, malgré une synonymie exacte et une similitude phonétique partielle, qu'il puisse y avoir une véritable parenté linguistique entre le grec *Kubos* et l'arabe *Kaab*, en raison de la présence dans le second de la lettre *ayn* ; du fait que cette lettre n'a pas d'équivalent dans les langues européennes et ne peut pas réellement y être transcrite, les Occidentaux l'oublient ou la négligent trop souvent, ce qui a pour conséquence de nombreuses assimilations erronées entre des mots dont la racine est très nettement différente.

de plus près, nous dirons que, en réalité, le nom de *Kubelê* n'est pas d'origine grecque, et que d'ailleurs sa véritable étymologie n'a rien d'énigmatique ni de douteux. Ce nom, en effet, se rattache directement à l'hébreu *gebal* et à l'arabe *jabal*, « montagne » ; la différence de la première lettre ne peut donner lieu à aucune objection à cet égard, car le changement de *g* en *k* ou inversement n'est qu'une modification secondaire dont on peut trouver bien d'autres exemples[1]. Ainsi, Cybèle est proprement la « déesse de la montagne »[2] ; et ce qui est très digne de remarquer, c'est que, par cette signification, son nom est l'exact équivalent de celui de *Pârvatî* dans la tradition hindoue.

Cette même signification du nom de Cybèle est visiblement liée à celle de la « pierre noire » qui était son symbole ; en effet, on sait que cette pierre était de forme conique, et, comme tous les « bétyles » de même forme, elle doit être regardée comme une figuration réduite de la montagne en tant que symbole « axial ». D'autre part, les « pierres noires » sacrées étant des aérolithes, cette origine « céleste » donne à penser que le caractère « chthonien » auquel nous faisions allusion au début ne correspond en réalité qu'à un des aspects de Cybèle ; du reste, l'axe représenté par la montagne n'est pas « terrestre », mais relie entre eux le Ciel et la Terre ; et nous ajouterons que c'est suivant cet axe que, symboliquement, doivent s'effectuer la chute de la « pierre noire » et sa remontée finale, car il s'agit là aussi de relations entre le Ciel et la Terre[3]. Il ne saurait être question, bien entendu, de contester que Cybèle ait été souvent assimilée à la « Terre-Mère », mais seulement d'indiquer qu'elle avait aussi d'autres aspects ; il est d'ailleurs très possible que l'oubli plus ou moins complet de ceux-ci, par suite d'une prédominance attribuée à l'aspect « terrestre », ait donné naissance à certaines confusions, et notamment à celle qui a conduit à assimiler la « pierre noire » et la « pierre cubique », qui sont cependant deux symboles très différents[4].

---

[1] Ainsi, le mot hébreu et arabe *kabir* a une parenté évidente avec l'hébreu *gibor* et l'arabe *jabbâr* ; il est vrai que le premier a surtout le sens de « grand » et les deux autres celui de « fort », mais ce n'est là qu'une simple nuance ; les *Giborim* de la Genèse sont à la fois les « géants » et les « hommes forts ».

[2] Notons en passant que *Gebal* était aussi le nom de la ville phénicienne de Byblos ; ses habitants étaient appelés *Giblim*, et ce nom est resté comme « mot de passe » dans la Maçonnerie. Il y a à ce propos un rapprochement qu'il ne semble pas qu'on ait jamais pensé à faire ; quelle qu'ait pu être l'origine historique de la dénomination des Gibelins (*Ghibellini*) au moyen âge, elle présente avec ce nom de *Giblim* une similitude des plus frappantes, et, si ce n'est là qu'une « coïncidence », elle est tout au moins assez curieuse.

[3] Voir sur tout ceci « *Lapsit exillis* », dans le n° d'août 1946. — Il existe dans l'Inde une tradition suivant laquelle les montagnes volaient autrefois ; *Indra* les précipita sur la terre et les y fixa en les frappant de la foudre : ceci est encore manifestement à rapprocher de l'origine des « pierres noires ».

[4] Nous avons signalé il y a quelques temps, dans un compte rendu, l'incroyable supposition de l'existence d'une soi-disant « déesse *Kaabah* », qui aurait été représentée par la « pierre noire » de la Mecque, appelée également *Kaabah* ; c'est là un autre exemple de la même confusion, et, depuis lors, nous avons eu la surprise de lire encore la même chose ailleurs, d'où il semble bien résulter que cette erreur a cours dans certains milieux occidentaux. Nous rappellerons donc que la *Kaabah* n'est nullement le nom de la « pierre noire », celle-ci n'étant pas cubique, mais celui de l'édifice dans un des angles duquel elle est enchâssée et qui, lui, a effectivement la forme d'un cube ; et, si la *Kaabah* est aussi *Beyt Allah* (« maison de Dieu », comme le *Beith-El* de la Genèse), elle n'a pourtant jamais été considérée elle-même comme une divinité. Il est d'ailleurs très probable que la singulière invention de la prétendue « déesse *Kaabah* » a été suggérée en fait par le rapprochement de *Kubelê* et de *kubos* dont nous avons parlé plus haut.

La « pierre cubique » est essentiellement une « pierre de fondation » ; elle est donc bien « terrestre », comme l'indique d'ailleurs sa forme, et de plus, l'idée de « stabilité » exprimée par cette même forme[1] convient bien à la fonction de Cybèle en tant que « Terre-Mère », c'est-à-dire comme représentant le principe « substantiel » de la manifestation universelle. C'est pourquoi, au point de vue symbolique, le rapport de Cybèle avec le « cube » n'est pas à rejeter entièrement, en tant que « convergence » phonétique ; mais, bien entendu, ce n'est pas une raison pour vouloir en tirer une « étymologie », ni pour identifier à la « pierre cubique » une « pierre noire » qui était conique en réalité. Il y a seulement un cas particulier dans lequel il existe un certain rapport entre la « pierre noire » et la « pierre cubique » : c'est celui où cette dernière est, non pas une des « pierres de fondation » posées aux quatre angles d'un édifice, mais la pierre *shetiyah* qui occupe le centre de la base de celui-ci, correspondant au point de chute de la « pierre noire », comme, sur le même axe vertical, mais à son extrémité opposée, la « pierre angulaire » ou « pierre du sommet », qui par contre n'est pas de forme cubique, correspond à la situation « céleste » initiale et finale de cette même « pierre noire ». Nous n'insisterons pas davantage sur ces dernières considérations, les ayant déjà exposées plus en détail ailleurs[2] ; et nous rappellerons seulement, pour terminer, que, d'une façon générale, le symbolisme de la « pierre noire », avec les différentes situations et les différentes formes qu'elle peut prendre, est, au point de vue « microcosmique », en relation avec les « localisations » diverses, dans l'être humain, du *luz* ou du « noyau d'immortalité ».

René Guénon.

[1] Voir *Le Règne de la quantité et les Signes des Temps*, chap. XX.
[2] Voir encore notre article *« Lapsit exillis »*, que nous avons déjà rappelé plus haut.

LES LIVRES

Georges Barbarin — *L'Énigme du Grand Sphinx* (Éditions Adyar, Paris). Dans ce nouveau livre, l'auteur du *Secret de la Grande Pyramide*, dont nous avons parlé en son temps, revient tout d'abord sur certaines des considérations qu'il avait déjà exposées dans celui-ci ; il se montre d'ailleurs plus réservé dans ses affirmations, sans doute parce que, dans l'intervalle, rien de remarquable ne paraît s'être passé aux dates indiquées, tandis qu'il est survenu des événements importants auxquels ne correspond aucune de celles-ci. En général, quand des prédictions ne se réalisent pas, leurs auteurs ou leurs propagateurs ne sont pas très embarrassés pour trouver des explications à ce fait ; pourtant, nous devons dire que celles que donne M. Barbarin nous semblent plutôt confuses et peu satisfaisantes. Si l'on dit que c'est d'événements « intérieurs » et « non apparents » qu'il s'agit en réalité, cela rend assurément les choses plus difficiles à contrôler, mais du moins faudrait-il pouvoir trouver autour de nous quelque indice d'un changement d'orientation spirituelle ou mentale, alors qu'il n'en est rien et que, à ce point de vue, l'humanité n'a fait en somme que poursuivre de plus en plus vite sa même marche descendante. D'un autre côté, il est très bien de dire que « le Sphinx n'interroge pas l'histoire d'Israël, ni celle des Anglo-Saxons, ni même celle des Européens, mais bien toute l'histoire humaine » ; mais alors pourquoi continuer à faire comme s'il en était autrement, à se placer dans une perspective très exclusivement européenne, et à parler de « l'humanité biblique » comme si tout ce qui relève des autres traditions était quantité négligeable ? Dans les parties plus nouvelles de l'ouvrage, il y a encore bien des choses plus que contestables : ainsi, au sujet de l'obélisque de Louqsor (celui qui a été transporté à Paris et élevé sur la place de la Concorde), il paraît que certains l'ont attribué à… Nemrod ; cette hypothèse extravagante semble séduire M. Barbarin, qui s'imagine même retrouver dans les traits du Sphinx ceux de ce même Nemrod, qu'il considère, par une double erreur assez inexplicable, comme « le premier Pharaon nègre » ; par surcroît, si le Sphinx était contemporain de Nemrod, on ne voit pas bien comment il pourrait remonter, ainsi qu'il est dit par ailleurs, au début même du « cycle adamique » ! Quant à l'énigme même du Sphinx, nous ne croyons pas que l'auteur puisse se vanter de l'avoir résolue, car ce qu'il en dit demeure bien vague ; nous ne lui reprocherons pas, mais nous regrettons qu'il ne l'ait pas tout au moins formulée en termes plus nets. Au fond, ce qui est le plus intéressant dans tout cela, comme signe de certaines tendances actuelles, c'est l'obstination, qui est loin d'être particulière à M. Barbarin, à annoncer l'avènement d'une « nouvelle ère spirituelle » et celui d'une « Église intérieure sans hiérarchie et sans théologiens »…

Georges Barbarin — *Les Destins occultes de l'Humanité* (Librairie Astra, Paris). Le titre de cet autre ouvrage du même auteur est quelque peu ambitieux, mais le contenu en est plutôt décevant ; le sous-titre lui-même, « cycles historiques », n'est pas entièrement justifié, car, en fait, il n'y est traité que de simples points de détail. Il s'agit surtout d'une sorte de parallélisme constaté entre les vies de certains souverains, ou dans l'histoire de différents peuples, avec des

dates se correspondant à des intervalles plus ou moins nettement déterminés, semblant indiquer que certaines périodes ramènent des événements ou des situations similaires. Tous ces rapprochements ne sont d'ailleurs pas également frappants ; un chapitre assez curieux, à cet égard, est celui où sont comparées la carrière de Napoléon et celle de Hitler ; mais pourquoi avoir éprouvé le besoin d'introduire à ce propos, même en ne la présentant que comme une hypothèse, une explication « réincarnationniste » ? À part cela, ce n'est assurément pas dépourvu de tout intérêt, mais, en définitive, tout cela ne va pas bien loin et ne paraît pas susceptible de contribuer dans une bien large mesure à restaurer la connaissance des lois cycliques traditionnelles, si complètement perdue dans l'Occident moderne.

Marcel Hamon — *Les Prophéties de la Fin des Temps* (La Nouvelle Édition, Paris). L'auteur examine d'abord diverses prophéties relatives à la « fin des temps » et aux signes qui doivent l'annoncer, notamment celles qui sont contenues dans l'Évangile même, puis celle de Daniel, les oracles de la Sibylle et la révélation de saint Paul ; mais la partie principale de son travail est celle qui est consacrée à l'Apocalypse, dont il a cherché, après tant d'autres, à découvrir la véritable interprétation. Ce qu'il y a de particulier dans celle qu'il propose, c'est surtout que le texte y est divisé en plusieurs parties constituant autant de « visions » distinctes qui reprendraient en quelque sorte, sous des aspects différents, le récit symbolique des mêmes événements devant se dérouler au cours de sept âges successifs ; ce n'est là assurément qu'une hypothèse, mais qui du moins ne présente rien d'invraisemblable. Malheureusement, comme il arrive souvent, c'est quand les préoccupations d'« actualité » interviennent que les choses se gâtent quelque peu : ce livre a été écrit avant la fin de la guerre, et, comme la suite l'a montré, c'était faire à Hitler un honneur vraiment excessif, si l'on peut dire, que de vouloir voir en lui l'Antéchrist !

LES REVUES

— Dans *Psychiatry* (n° de novembre 1945), M. Coomaraswamy rend compte d'un livre intitulé *The Lady of the Hare*, « étude sur le pouvoir guérisseur des rêves », par M. John Layard : il s'agit d'une personne qui rêvait d'un lièvre qu'on lui demandait de sacrifier, la victime étant d'ailleurs parfaitement consentante. Comme le reconnaît l'auteur lui-même, bien qu'en d'autres termes, et contrairement à toute interprétation « psychanalytique », ce sacrifice représente en réalité celui de l'« homme extérieur » à l'« homme intérieur », ou de l'être psychophysique au « Soi » spirituel. La seconde partie du livre en question est consacrée à l'étude du symbolisme du lièvre dans les différentes mythologies ; ce qui est particulièrement digne de remarque, c'est que l'auteur déclare expressément qu'« aucun symbole n'a jamais été inventé », et qu'aucun effort artificiel ne peut aboutir à la production de véritables symboles ; cela ne revient-il pas à dire que ceux-ci sont proprement « donnés » ou « révélés » et n'ont en réalité rien de conventionnel ? « Les symboles traditionnels sont, en fait, les termes techniques de

la *Philosophia perennis*, et ils forment le vocabulaire d'un commun « univers du discours », duquel, aussi bien que de toute compréhension réelle des mythes, quiconque n'est plus capable d'employer ces « figures de pensée » ou, comme les modernes « symbolistes », se réfère seulement à des analogies basées sur des associations individuelles d'idées, se trouve automatiquement exclu ».

— Une note de M. Coomaraswamy intitulée *Primordial Images*, dans *Pamphlets of the Modern Language Association* (juin 1946), insiste encore sur le fait que « l'emploi de symboles inusités et n'exprimant que des associations individuelles d'idées, ou celui de symboles bien connus, mais auxquels est donné un sens inaccoutumé et souvent inapproprié, va à l'encontre de la fonction première de l'œuvre d'art, qui doit être communicative ». Le véritable symbole, qui a une signification intellectuelle précise, n'est pas d'origine subconsciente, mais bien superconsciente, et il implique une compréhension de la doctrine de l'analogie, suivant laquelle « il y a à tout niveau de référence des réalités qui correspondent effectivement à des réalités sur d'autres niveaux de référence, et ces correspondances doivent être connues si nous voulons participer à un commun univers du discours ».

— Dans une étude intitulée *What is Civilization ? Albert Schweitzer Festschrift*, M. Coomaraswamy prend pour point de départ la signification étymologique des mots « civilisation » et « politique », dérivés respectivement du latin *civitas* et du grec *polis*, qui l'un et l'autre signifient « cité ». Les cités humaines doivent, suivant toutes les conceptions traditionnelles, être constituées et régies selon le modèle de la « Cité divine », qui est par conséquent aussi celui de toute vraie civilisation, et qui peut elle-même être envisagée au double point de vue macrocosmique et microcosmique. Ceci conduit naturellement à l'interprétation de *Purusha* comme le véritable « citoyen » (*purushaya*, équivalent de *civis*), résidant au centre de l'être considéré comme *Brahma-pura* ; nous pensons d'ailleurs avoir l'occasion de revenir plus amplement sur cette question.

— Nous avons reçu les deux premiers numéros (décembre 1946 et mars 1947) de la *Rivista di Etnografia*, publiée à Naples sous la direction du D^{r} Giovanni Tucci ; ils contiennent surtout des études de folklore faites suivant les méthodes dites actuellement « scientifiques », qui consistent beaucoup plus à enregistrer purement et simplement des faits qu'à en rechercher l'explication. Les travaux de ce genre ne sont certes pas inutiles, mais il est à craindre que ceux qui s'y livrent ne les considèrent comme se suffisant à eux-mêmes et ne pensent même pas qu'on puisse tirer de cette accumulation de matériaux quelque chose de bien autrement valable en tant que connaissance.

— En rendant compte de l'article de M. Henri Sérouya sur *La Kabbale* (voir n^{o} de juin 1947, p. 175), nous y avions relevé, entre autres choses, l'attribution à Lao-Tseu d'un livre intitulé *Le Doctrinal* ; or, on nous a signalé depuis lors qu'il a effectivement paru sous ce titre, en 1944, un petit volume qui n'est en réalité qu'une traduction anonyme du *Tao-te-king*, d'ailleurs tronquée en maints endroits.

Nous devons donc reconnaître que ce n'est pas M. Sérouya qui est véritablement responsable de cette singularité ; en somme, son seul tort sur ce point a été d'admettre, sans examiner les choses de plus près, un titre qui n'est dû qu'à la fantaisie quelque peu excessive d'un traducteur.

— Le n° d'*Atlantis* de mai 1947 est le premier d'une série consacrée aux *Petits et grands mystères* ; c'est des « petits mystères » qu'il est question pour cette fois, et c'est là surtout le prétexte à un grand déploiement de fantaisies linguistiques, qui d'ailleurs ne sont pas toutes inédites. Nous retrouvons là entre autres, en effet, les « variations » sur le nom de Cybèle auxquelles nous faisons allusion d'autre part, les imaginations de de Grave qui jadis, dans sa *République des Champs-Élysées*, voulut tout expliquer par le flamand, et surtout, bien entendu, les combinaisons multiformes auxquelles donnent lieu les inévitables *Aor* et *Agni*, qui servent à interpréter à peu près tout, y compris les initiales de la désignation des Rose-Croix. Signalons aussi que le *Rebis* hermétique se trouve transformé en un *rébus*, ce qui du moins n'est pas trop mal trouvé, et que « le nom de *Gê*, déesse de la terre, est devenu la lettre G de la Maçonnerie spéculative » ; pourquoi pas aussi de la Maçonnerie opérative ? Relevons d'autre part une affirmation plus que risquée, suivant laquelle « il n'a pas existé d'initiations dans l'Inde » : que signifie donc le mot sanscrit *dîkshâ* ? Et cette affirmation se complète par celle, qui n'est pas plus exacte, qu'« actuellement l'Islam seul a des écoles ésotériques » ; même en laissant l'Inde de côté, il y a encore le Taoïsme qui n'est tout de même pas si négligeable… Nous sommes encore cité à plusieurs reprises au cours de ce numéro, mais cette fois il n'y a en somme rien à redire, si ce n'est que, d'après la façon dont un de ces passages est rédigé, on pourrait croire que nous avons dit que « Leibnitz était Rose-Croix » ce qui est, certes, bien loin de la vérité.

— Pendant que nous en sommes à *Atlantis*, il nous faut revenir en arrière pour dire quelques mots d'un autre numéro déjà un peu ancien (juillet 1946), mais dont nous n'avions pas eu connaissance plus tôt. Il y est question du *Maître de la Terre*, et on y trouve d'abord une analyse du roman que Mgr H. R. Benson publia sous ce titre il y a une quarantaine d'années, et dans lequel il s'agissait en somme de l'Antéchrist ; M. paul le cour regarde ce roman comme « prophétique », et cela donne naturellement lieu à diverses considérations d'« actualité ». Il estime cependant, et avec raison, que le véritable « Maître de la Terre » n'est pas l'Antéchrist ; il parle quelque peu des « légendes de l'Agartha et du prêtre Jean », pour arriver à la conclusion que, depuis l'ère chrétienne, « Jean est le Maître de la Terre et le continuateur de Gê-Poséidon » ; il fallait bien qu'on finisse par retrouver là-dedans le « dieu de l'Atlantide », mais voilà une addition plutôt inattendue à la liste des « saints successeurs des dieux ». — Mais la raison qui nous oblige à parler de ce numéro, c'est que M. paul le cour (qui nous attribue en passant un livre intitulé *Qualité et quantité*, lequel n'existe pas) y a inséré une sorte de compte rendu de nos *Aperçus sur l'Initiation* ; comme il sait probablement beaucoup mieux que nous-même ce que nous avons voulu faire, il assure que cet ouvrage « devrait plutôt s'intituler Aperçus autour de l'Initiation » et cela parce qu'« on n'y trouve

rien de ce qui concerne la véritable Connaissance qui est essentiellement hermétique » ! Il daigne cependant nous reconnaître « une curieuse préoccupation de ce qu'est l'hermétisme chrétien et de ce que sont les Rose-Croix » ; nous le prions de croire que ce n'est nullement une « préoccupation ». Il y a aussi une fantaisie sur *Soufi* et *Sophia,* qui nous fait enfin comprendre pourquoi, comme nous l'avions déjà remarqué en d'autres occasions, la transcription correcte *Çûfî* a le don de l'exaspérer. Par surcroît, il prétend que nous sommes « passé maintenant chez les Musulmans après avoir cherché la vérité chez les Hindous » ; nous voudrions tout de même bien en finir une bonne fois avec ces assertions grotesques : nous ne sommes jamais « passé » d'une chose à une autre, ainsi que tous nos écrits le prouvent surabondamment, et nous n'avons point à « chercher la vérité » ici ou là, parce que nous *savons* (et il nous faut insister sur ce mot) qu'elle est également dans toutes les traditions ; mais, comme chacun est porté à juger les autres d'après lui-même, ce pauvre M. paul le cour s'imagine sans doute que nous sommes tout simplement un « chercheur » comme lui…